Frank Benseler / Werner Jung (Hg.)

Lukács 1998/99

Jahrbuch
der Internationalen
Georg-Lukács-
Gesellschaft

Institut für Sozialwissenschaften -
Lukács-Institut . Universität Paderborn

Institut für Sozialwissenschaften -
Lukács-Institut . Universität Paderborn

Frank Benseler / Werner Jung (Hg.)

Lukács 1998/99

Jahrbuch
der Internationalen
Georg-Lukács-
Gesellschaft

Institut für Sozialwissenschaften -
Lukács-Institut . Universität Paderborn

CIP Einheitsaufnahme der Deutschen Bibliothek:
Lukács, Georg
Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft
Hg: F. Benseler - W. Jung
Institut für Sozialwissenschaften - Lukács-Institut . Universität Paderborn 1999
Erscheint jährlich ab 1996 (1997), 1997 (1998)
ISBN 3-00-005491-X

Gedruckt mit Unterstützung der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Sachsen

Gesamtherstellung: Janus-Druck, Paderborn. Printed in Germany 1999

Inhalt

FrankBenseler / Werner Jung

Abschied von großer Theorie?

Ein Vorwort

kann sich diesmal beschränken; denn ein Großteil dieses Jahrbuchs bezieht sich auf das Hauptwerk des „westlichen Marxismus“, Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und findet im „Dossier“ und der „Nachfrage“ aus der Feder von Rüdiger Dannemann und in den Antworten seiner Partner kompetente Einleitung, Kommentierung. und Interpretation.

Kein Zweifel, daß es sich bei diesem Buch um „große Theorie“ handelt, mit den historischen Stützpfeilern der Hegelschen Dialektik und ihrer praktischen Wendung durch Marx.

Aber Lukács' war „kein ausgeklügelt Buch - er war ein Mensch mit seinem Widerspruch“; zumal in der Phase vor seinem Eintritt in die kommunistische Partei. Hierauf bezieht sich die episodische Skizze seiner jüngeren Schwester Mici. Und dahin gehören auch die Briefe einer Unbekannten an Lukács, die hier erstmals dokumentiert werden.

Doch auch Lukács' früher Essay über die „Nationalitätenfrage“ ist hier einschlägig. Er erschien als Antwort auf eine Zeitschriftenumfrage ungarisch in Budapest 1919 zusammen mit Beiträgen von Péter Agoston, Gyözö Coneha, Géza Czirbusz, Béla Felszeghy, Sándor Giesswein, János György, Oszkár Jászi, Aurél Lázár, János Lupas, Jenö Rákosi, Mihály Réz, Lájos Steiner und Sámuel Zoch. Und zweifellos handelt es sich dabei um den Versuch, die großen Theorien zeitgenössischer philosophischer Strömungen auf politische Probleme anzuwenden, die sich aus dem ersten Weltkrieg ergeben hatten, insbesondere aus der Notwendigkeit, Ethnien, Völker, Nationen und Staaten auf dem Balkan in ihren Grenzen und ihren funktionalen Zuordnungen neu zu bestimmen.

Man fragt sich, wie ein so idealistisch ansetzender Essay in den Wirren der unmittelbaren Nachkriegszeit, derAuflösung der Österreichisch-Ungarischen Monarchie und der Niederlage des Kaiserlichen Deutschlands gedacht geschrie-

ben und sogar gedruckt werden konnte. Die Zeit ist darüber hinweggegangen. Lukács selber hat sich von den zugrundeliegenden Theorien radikal und für sein ganzes weiteres Leben abgewandt. Schon im Dezember 1918 war sein Aufsatz „Der Bolschewismus als moralisches Problem" erschienen. Gleichzeitig mit der Umfrage wurde „Taktik und Ethik" in Budapest gedruckt. Lukács weist in einer Fußnote von 1919 darauf hin, daß die Studien „vor der Diktatur des Proletariats geschrieben" seien. Durch die Diktatur, heißt es weiter, sei der „aktuelle Sinn dieser Studien dokumentarisch" gemacht, also „historisch." „Diesen Standpunkt muß man sich beim Lesen jeder Studie ... vor Augen halten."

Folgt man diesem Rat, dann ist wegen der philosophischen Grundlagen, auf denen die „Nationalitätenfrage" beruht, zu fragen: was ist heute daran noch wichtig? Kann dieser Ansatz mit Bezug auf die modernen nachkolonialen Nationalismen Erkenntiswert beanspruchen?

Da gilt nun prinzipiell: Theoretische Lösungsansätze, die nicht darauf abzielen, aus der Sphäre der Reflexion in die Praxis umgesetzt zu werden, bleiben als hi-storische Alternativen durchaus wichtig. Daß rein durch geschichtliche Fortentwicklung Theorien obsolet werden, ist ein modernes, durch naturwissenschaftliche Denkweise eingeschliffenes Vorurteil, das sich in der bisherigen Geschichte oft als entwicklungshemmend erwiesen hat.

Und weiter ist zu bedenken, was Lukács in seiner Literaturtheorie, insbesondere seinem auf Marx' Urteil basierenden Balzac-Buch, für den Schriftsteller konstatiert hat: Mag er weltanschaulich gebunden sein wie immer; wenn er zur Wirklichkeit vorstößt, ergeben sich daraus stets direkte Bezüge zur sozialen Wahrheit. Das könnte auch hier gelten.

Lukács Beitrag steht im Umkreis seiner damaligen Beschäftigung mit ästhetischen Problemen, wie sie sich maßgebend in dem Aufsatz „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik" (Logos Bd. VII, 1917/18) darstellt. Die Übertragung der darin niedergelegten Ansichten auf das praktische Problem der Nationalitätenfrage ist sicherlich dem Zusammenhang, in dem die Frage sich damals stellte, inadäquat. Doch wer sich durch die ersten 6 Abschnitte durchgearbeitet hat, wird bedenkenswerte Erkenntnisse nicht nur für die damalige Situation finden; sondern auch für die Praxis in den nationalen Krisen von heute. Lukács resümiert:

Es bleibt nichts anderes übrig, als „... das reale soziologische Substrat zu suchen: die wirtschaftliche, soziale und politische Expansion, welche die Grenzenlosigkeit der kapitalistischen herrschenden Klassen erreichen möchte. ... Die Lösungsversuche der Nationalitätenfrage, welche die bestehende Klassenherrschaft nicht berühren, sind also von dilettantischer oder von ideologischer Natur, ..."

„Chvotismus und Dialektik" zeigt dann, welche geistige Entwicklung Lukács unter erschwerten politischen Bedingungen durchläuft: er wird - umfassend - zum Kritiker taktischer Manöver, wie sie in der Sowjetunion dem Klassenfeind, insbesondere seinem Wirken im „Überbau" gegenüber für nötig gehalten werden, indem er die Klassiker des Sozialismus zum Maßstab wählt. Gegen die aktuellen und fälschlich von Engels abgeleiteten Tendenzen innerhalb des sowjetischen Marxismus schreibt Lukács, kurz bevor sein Essay abbricht: „Da aber diese Lücken (das stellenweise Auslassen von Vermittlungen F.B.) begeistert erweitert, zum System des Marxismus erhoben werden, *um die Dialektik zu liquidieren,* so mußte auf diese Punkte scharf hingewiesen werden. Denn die Tendenz ... ist klar: sie wollen ... aus dem historischen Materialismus eine "Science" im bürgerlichen Sinne machen, weil sie das Lebenselement der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichtsauffassung, den rein elementaren Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht entbehren können. ..."

Was sich damals gegen Deborin und Rudas und den Sowjetmarxismus wandte, enthüllt durchaus aktuell das Lebenselement heutiger Gesellschaft. Auch wenn sich der „rein elementare Charakter" aktueller Geschichte unter Ausdrükken wie „Sachzwang", „Alternativelosigkeit" und „Globalisierung" tarnt. Es gibt keine fröhliche Posthistoire, in der sich nichts mehr ändert und Begriffe wie Entwicklung, Fortschritt und Humanisierung lediglich im Rahmen von Wirtschaftswerbung be- und vernutzt werden.

Was es aber gibt, ist die weltweit ungelöste „Soziale Frage"; und was an Ressourcen und Produktivität mit Hilfe der Computerrevolution möglich ist, steht ebenso fest: es könnte „Soziale Gerechtigkeit" geben als Voraussetzung einer von allen Seiten immer wieder berufenen wirklich humanen Lebenswelt für alle.

Der Essay von Nikolas Tertulian unternimmt eine umfassende Standortbestimmung; sie findet ihre Fortsetzung und Ergänzung in seinem weiteren Beitrag über „Die Metamorphose der marxistischen Philosophie", die im Jahrbuch 4 veröffentlicht wird.

Fazit: es darf keinen Abschied von großer Theorie geben. Gerade in dunklen Zeiten. wo die „Besetzung von Begriffen" zur Ersetzung begrifflicher Klarheit durch politische Propaganda dient, ist sie völlig unverzichtbar. Wenn das Reden von „sozialer Differenzierung" zur Verschleierung der weltweit wachsenden

Kluft zwischen Reich und Arm verwendet wird, oder „Globalisierung" den Tatbestand uneingeschränkter Macht des internationalen Kapitals verschleiert, muß dem auch durch die theoretische „Anstrengung des Begriffs" Widerstand entgegengesetzt werden.

In der Tat läßt aber eine historisch übergeordnete Erfahrung hoffen: noch nie ist eine nur auf aktuelle Erfahrungen gestützte Politik ohne theoretische Zielbestimmung auf Dauer erfolgreich gewesen. Daß Theorie auch praktisch werden kann, drückt sich in einem Prinzip Hoffnung aus, wo sich Grundsätzliches mit den praktischen Bedürfnissen verbindet. So grau ist Theorie selbst heute, im Zeitalter ihrer kapitalistischen Lohnknechtschaft nicht, als daß sie nicht das „Grün des Lebens" - wie es in einem so berühmten wie vergessenen deutschen Gedicht heißt - im nichtvollendeten Prozeß der Aufklärung begründend und ermöglichend überstrahlen könnte.

Dossier

„Geschichte und Klassenbewußtsein heute"

Rüdiger Dannemann

Zwischenbilanz

Motto: Something is happening/
but you don't know/
what it is, do you, Mr. Jones? (Bob Dylan)

I.

Das Projekt, eine Nachfrage zum 75jährigen Jubiläum von „Geschichte und Klassenbewußtsein" zu starten, war von Beginn an eine Melange aus Ärger und Skepsis. Das Jahr 1998 verstrich, ohne daß der philosophische Kulturbetrieb das Versäumte bemerkte. Als auch die Flut der Reminiszenzen an das Jahr 1968 nichts Nennenswertes bewirkte, wuchs der Zweifel. Waren die Teilnehmer oder gar Protagonisten jener großen Rezeptionswelle des (westlichen) Marxismus und der Kritischen Theorie doch nur Seminarmarxisten gewesen (oder gar Salonbolschewisten), die kritischen Theorien nur eine Modeströmung, ähnlich den postmodernen Improvisateuren der Gegenwart? Die Skepsis wurde zur Neugier. Was war geblieben von den Intuitionen von „Geschichte und Klassenbewußtsein"? Hatte irgendetwas Substanzielles den Kollaps des Staatssozialismus überstanden, oder sollte es bei der Tendenz bleiben, aus Lukács' Oeuvre nur das vormarxistische Frühwerk zur Kenntnis zu nehmen?[1]

Wie erwartet gab es auf die von mir formulierte Nachfrage zunächst meist zögernde Antworten. Doch inzwischen kann man von einer Resonanz sprechen, die die Erwartungen übertrifft. Und mein Dank gilt naturgemäß all denen, die prompt, ohne die verbreiteten professionellen Attitüden, mit einem Wort: engagiert reagiert haben. Da noch nicht alle Repliken vorliegen – eine Fortsetzung des Dossiers ist für das nächste Jahrbuch geplant –, kann ich gegenwärtig nur

1 So zuletzt in dem durchaus interessanten Buch von D.Thomä, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München 1988. – Anders (zumindest in Ansätzen) Christian Thies, Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Reinbek b.Hamburg 1997, v.a. S.158ff. Thies verschweigt übrigens auch nicht die Lehrerfunktion Lukács'für Adorno, vgl. S.33.

eine Zwischenbilanz vorlegen, die selbstredend ausschließlich meine Sicht der Dinge wiedergibt.

(1) Angesichts der Tatsache, daß „Geschichte und Klassenbewußtsein" (wie die meisten Werke seines Autors) in deutscher Sprache publiziert wurde und Lukács sich durchaus diesem Kulturraum zugehörig fühlte, ist ein Faktum erstaunlich: die Präponderanz der nicht-deutschen Beiträge, nicht zuletzt die der aus dem amerikanischen und mediterranen Raum. Hierzu zählen die z.B. ausgesprochen ausführlichen Beiträge von A.Feenberg (San Diego), G.Markus (Sydney), G.Oldrini (Bologna), T.Rockmore (Pittsburgh), N.Tertulian (Paris), aber auch die ermutigenden Zeilen von M.Jay (Berkeley) – Symptome akademischer Offenheit und Spontaneität. Stimulierend waren aber auch Reaktionen aus dem deutschsprachigen Raum (von E.Braun (Heilbronn), R.Jaeggi (Frankfurt) und vor allem von Axel Honneth) sowie freundlich-aufmunternde Absagen von J.Habermas (Starnberg) oder S.Kleinschmidt („Sinn und Form", Berlin).

(2) Zur Sache: natürlich fällt die Nicht-Einmütigkeit der Repliken sofort ins Auge. Diese sind u.a. die Folge einer schlichten Tatsache: Die Replizierenden gehören ganz unterschiedlichen Generationen an, die philosophischen Schlüsselerlebnisse (und die bevorzugten Diskurse und rhetorischen Strategien) sind sehr divergierend.(Man vergleiche etwa die Texte von L.Illes und R.Jaeggi.) Um auf die Substanz zu sprechen zu kommen: Halten G.Markus und A.Honneth „Geschichte und Klassenbewußtsein" für den philosophisch bedeutendsten Beitrag des ungarischen Philosophen, so lesen G.Oldrini und N.Tertulian das Werk der zwanziger Jahre aus der Perspektive des von ihnen geschätzten Spätwerks, dabei durchaus die kritische Traditionslinie von Lukács' eigenem neuen Vorwort von 1967 aufgreifend. Sehr unterschiedlich und eher tentativ fallen die Versuche aus, für die Theorie relevante Lehren aus dem Zusammenbruch des „realen Sozialismus" zu ziehen. Während zum Beispiel der Herausgeber von „Marxismo Oggi" mit bemerkenswerter Autorität die großen Traditionen des philosophischen Marxismus (zumal Lukács') fortschreibt, zeugen die (wiederum sehr unterschiedlichen) Beiträge von Sziklai und Lendvai vom schwierig gewordenen Umgang mit dem Lukácsschen Erbe zumal in den ehemaligen sozialistischen Ländern.

(3) Die ungarischen Reaktionen sind naturgemäß als Sonderfälle zu betrachten. Man ist es ja inzwischen gewohnt, schroffe Kritiken z.B. ehemaliger Mitglieder des „Hauses Lukács" (Honneth) zu lesen. Ich denke vor allem, aber nicht nur an

M.Vajda.[2] Weniger schroff, aber von Verunsicherung geprägt, ist der Text von L.Sziklai, der sich als Leiter des Lukács-Archivs in einer aus unterschiedlichen Gründen schwierigen Situation befindet. Ganz anders L.Illes, der sich durch die Herausgabe der Chvostismus-Studie Verdienste für die Lukács-Forschung (zumal der zwanziger Jahre) erworben hat. Trotz einer Kritik an unzulänglicher Organisation der Ökonomie, an undemokratischen politischen Praktiken sowie gravierenden Verletzungen der Menschenrechte beharrt Illes auf den „Idealen" des sozialistischen Projekts und merkt an: „Dem Kontrahenten (d.h. der bürgerlichen Gesellschaft, R.D.) wurden von der Geschichte viereinhalb Jahrhunderte gegönnt zur völligen Etablierung, und wie weit er seine Vervollkommung gebracht hat, das sehen wir tagtäglich; der Sozialismus konnte nur damit beginnen, seine Unzulänglichkeiten zu beseitigen (...). Um nicht auf diesem Weg voranzukommen mußte er vernichtet werden."[3] Diesen Bemerkungen würde F. Lendvai mit Sicherheit nicht zustimmen.

(4) Bei allem erheblichen Dissens gibt es doch eine wesentliche *opinio communis* über die außerordentliche Bedeutung des Verdinglichungs-Essays von 1923.[4] E.Braun schreibt: „Lukácsens Warenanalyse hat die Verdinglichung zu dem gemacht, was sie eigentlich ist, nicht bloß zum ökonomischen Spezialproblem, sondern zum philosophischem Kernproblem, worüber das Verhältnis von Denken und Sein – die Rationalität der Philosophie – sich entscheidet. Das ist und bleibt die unvergleichliche und, wie ich hoffe, unverlierbare Entdeckung von „Geschichte und Klassenbwußtsein".[5] Axel Honneth macht deutlich, wie-

2 Vgl. v.a. M.Vajda, Die Krise der Kulturkritik, Wien 1996. – Auch Julia Bendl äußert in ihrem umfangreichen Text „Gedanken anhand einer Lukács-Monographie" erhebliche Bedenken gegen mein Buch Lukács zur Einführung, Hamburg 1997, dem sie trotz aller positiven Aspekte die Unkenntnis der „für den „Sozialismus" charakteristischen Mangelwirtschaft" vorhält und die typische Perspektive der westeuropäischen Intellektuellen, die „geschützt waren von einer bürgerlichen Rechtsordnung und im Rahmen einer verhältnismäßig gut funktioniernden westeuropäischen Wirtschaft" leben durften (Ms. Seite 5 und 4).

3 L.Illes, Über die notwendige Gültigkeit von „Geschichte und Klassenbewußtsein", Ms. S.12f.

4 Meinen Versuch, die Verdinglichungstheorie als grundlegenden Beitrag zur philosophischen Debatte über die Moderne zu verstehen diskutiert kritisch T.Themann, Onto-Anthropologie der Tätigkeit: die Dialektik von Geltung und Genesis im Werk von G.Lukács, Bonn 1996, va. S.187ff.), während er bei G.Lohmann, Indifferenz und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1991, S.30 und A.Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen, 2.Auflage Frankft/M. 1999, v.a. S.16f sowie bei G.Oldrini und N.Tertulian eher auf ein gewisses Einverständnis zu stoßen scheint.

5 E.Braun, Brief an den Hrsg. vom 12.3.99.

viel die Frankfurter Schule dem Verdinglichungsparadigma zu verdanken hat und skizziert die Mechanismen, die zur Leugnung, zumindest aber Verdrängung dieses Tatbestands geführt haben, benennt auch die Barrieren, die heute den Zutritt zum Massiv des Lukácsschen Werks versperren.[6] In ganz anderer Weise macht sich A.Feenberg für einen sozialen Konstruktivismus stark, der, ausgehend von Lukács'Theorie des Selbstbewußtseins und dessen Distinktion von Gesellschaft und Natur, einen „post-habermasianischen" Typ kritischer Theorie postuliert. Selbst Rahel Jaeggi sieht eine Stärke der Verdinglichungskritik darin, Sinn- und Freiheitsverlust, Indifferenz und Entmächtigung zusammenzudenken.

Die Frage der Klassizität des geschichtsphilosophisch-zeitdiagnostischen Entwurfs von Lukács wird auf eigenwillig-interessante Art von dem bedeutenden Lukács-Schüler György Markus beantwortet. Markus schildert zunächst eindringlich die Antinomien, an denen sich Lukács 1923 abarbeitet: „Die Antinomien finiten menschlichen Handelns, das sowohl determiniert als frei ist, treten in „Geschichte und Klassenbewußtsein" in Erscheinung in ihren vielfältigen Aspekten. Der scheinbar unbeschränkte „Individualismus" des echten Projekts einer freien Assoziation vielseitiger und autonomer Individuen steht in Opposition zum oppressiven Kollektivismus, der – als freiwilliges „Opfer" – die komplette Unterordnung der Persönlichkeit selbst, den vollständigen Gehorsam unter das Kollektiv der organisierten revolutionären Klasse verlangt; der ökonomische Fatalismus der „Zusammenbruchstheorie" ist kombiniert mit dem politischen Voluntarismus der Revolutionstheorie; die radikale Prozessualisierung sozialen Lebens wird begleitet von der Umwandlung von Geschichte in eine Totalität mit teleologisch festsitzendem Sinn/ Bedeutung etc. etc." Sehr deutlich macht der in Australien lehrende Philosoph klar, daß Lukács seinerzeit keine befriedigende Lösung des Antinomienproblems anbieten konnte, sondern nur eine Scheinlösung: den Rekurs auf den Mythos des Proletariats als identisches Subjekt-Objekt. Markus fügt hinzu: „Diese illusionäre Lösung jedoch erlaubte Lukács, diese Widersprüche in „Geschichte und Klassenbewußtsein" mit beispielloser Radikalität und unüberbietbarer Vielseitigkeit zu enthüllen. Und diese bleiben wahrhaftig die Antinomien, die *unser* Denken besetzen, sie charakterisieren *unsere* theoretische Situation ebenso gut. Deshalb ziehe ich bei weitem Lukács' "Fehler" den zahlreich auftretenden gegenwärtigen Versuchen vor, die ziemlich selbstgefällig nur eine Seite und einen Pol der genannten Widersprüche aufzeigen und affirmieren. „Geschichte und Klassenbewußtsein" bleibt in diesem Sinne für mich persönlich aktuell und relevant – als paradigmatisch ausgeführte Skizzierung einer Aufgabe der Philosophie: des radikal neuen Überdenkens der menschlichen Situation, der Idee finiter Subjektivität

6 Gespräch mit Axel Honneth, Ms. S.6

und Praxis – von unserer eigenen historischen Perspektive aus und im Licht unserer historischen Erfahrungen."[7]

(5) Unabgeschlossenheit ist der bleibende Eindruck der Zwischenbilanz. Und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen liegen der Diskussion neue Materialien vor: Der bereits erwähnte Text "Chvostismus und Dialektik", auch der im Rahmen des Dossiers abgdruckte Beitrag von Lukács über die Nationalitätenfrage sind von der Forschung aufzuarbeiten.[8] Ob die Öffnung der russischen Geheimarchive weitere Materialien ans Tageslicht bringen wird, bleibt abzuwarten. Wichtiger noch ist ein anderer Aspekt: In unserer Umbruchszeit am Ende des Jahrhunderts ist das Problem erstaunlich ungeklärt, wie man mit dem Marx-Lukácsschen philosophischen Erbe ernsthaft umgehen könnte. Noch immer sind die intellektuellen Eliten kaum dazu bereit, sich dieser Herausforderung in einer anderen Art als einer Schelte an den ehemaligen "Meisterdenkern" des Totalitarismus auseinanderzusetzen. Dabei ist es nicht nur mein Eindruck, daß gegenwärtig Verdinglichungsphänomene nicht seltener werden, sondern im Wachstum begriffen sind – auf den unterschiedlichsten Feldern sozialen Handelns. Der ethische Impuls, der "Geschichte und Klassenbewußtsein" ohne Zweifel zugrunde liegt,[9] ist für ethische Debatten unserer Zeit, in denen es um moralisch motivierte Grenzziehungen verschiedensten Typs gehen muß, eine Herausforderung. Es gibt aber – das darf nicht verschwiegen werden – eine Reihe von Gesprächspartnern, die u.a. angesichts der Professionalisierung moderner Philosophie oder aus Frustration über das "Scheitern" des Marxismus ihre Skepsis nicht verbergen können, eine Skepsis, die aber nicht nur die Wirkungsgeschichte Lukács' betrifft. Die eher skeptischen Ausführungen machen klar, daß es – wie Rahel Jaeggi so nett formuliert-trotz des Revivals der Siebziger (zumal in Modefragen) noch dauern wird, bis der theoretische "sex appeal" der Verdinglichungstheorie wieder ansehnlichere

7 G.Markus, Anwort, Ms. S.6/7.

8 C.Gallee, G.Lukács. Seine Stellung und Bedeutung im literarischen Leben der SBZ/ DDR (1945 – 1985), Tübingen 1996 verdeutlicht, daß "Geschichte und Klassenbewußtsein" in der DDR trotz der sonst immensen Lukács-Rezeption (mit Ausnahme der letzten Jahre) praktisch unbekannt oder pures Objekt der Polemik war.

9 Auf die ethischen Impulse von Lukács' Werk (auch der zwanziger Jahre) habe ich verschiedentlich aufmerksam zu machen versucht, vgl. R.D., Das Prinzip Verdinglichung, Frankfurt/M.1987; Lukács zur Einführung aaO, v.a. S.85ff; im Gegensatz dazu sprechen A.Heller und v.a. M.Vajda Lukács' Schriften der 20er Jahre eine ethische Komponente z.T. sehr radikal ab. Vgl. z.B. A.Heller/ R.Dannemann, Ethik-Briefwechsel, in: R.D. (Hrsg.), Georg Lukács – Jenseits der Polemiken, Frankfurt/M. 1986, S. 195ff oder A.H., Ist die Moderne lebensfähig, Frankfurt/M./ New York/ Wien 1995.

(Aus-) Maße angenommen haben wird. Die Voraussetzungen hierfür zu schaffen, bedeutet zunächst: sich über die "Bgründungsdefizite" der Verdinglichungstheorie zu verständigen. Zu überprüfen wird sein, ob Jaeggis Auflistung der theoretischen Verfehlungen Lukács' (Verhaftetsein in der sog. Subjektphilosophie, obsolete geschichtsphilosophische Argumentationsfiguren, essentialistische oder anthropogische Begründungsansätze) einer Debatte standhält.

Auf eigentümliche Weise bestätigt sich so, daß Lukács 1923 tatsächlich ein Diskussionsbuch vorgelegt hat, freilich eines von besonderem Gewicht. Dieses hängt mit der Tatsache zusammen, daß – wie Markus m.E. richtig sagt – der Marxismus das Gesicht unseres Jahrhunderts entscheidend geprägt hat (vermutlich noch stärker als die Psychoanalyse)[10], mehr noch aber mit dem Niveau dieses Diskussionsbeitrags, den Axel Honneth trotz aller Skepsis gegenüber Lukács' totalisierendem Denken in bemerkenswerter Weise so zusammenfaßt: "Ich wüßte keinen anderen (marxistischen Philosophen, R.D.) zu nennen im Sinne einer wirklich radikalen, auch grundbegrifflichen Durcharbeitung des Marxschen Erbes auf einer Augenhöhe mit dem Neukantianismus, Heideggers Daseinsanalyse und dem phänomenologischen Erbe. Ich glaube, es gibt keinen anderen, der hier die selbe Fassungskraft hatte im Bezug darauf, das philosophisch auszulegen, was Marx intendierte."

II.

Unter dem Diktat der Termine präsentiert das vorliegende Dossier nur Zwischenergebnisse der Nachfrage. Nicht aufgenommen werden konnten aus unterschiedlichen Gründen einige bereits vorliegende Texte, vor allem die Beiträge von Tom Rockmore und Nicolas Tertulian[11], oder die Repliken, die erst in den nächsten

10 G.Markus, Antwort, Ms. S. 5.

11 Die Zeit war leider zu knapp, um T.Rockmores umfangreiches Statement mit dem Titel "On Lukács and the Recovery of Marx" zu übersetzen. Der Schlußsatz sei immerhin schon im Original zitiert: "If, as I think, Marx emerges as and remains a Hegelian, then the singular importance of "Geschichte und Klassenbewußtsein", is that it points us in the correct direction for understanding Marx, not in opposition to, but rather as developing Hegel's theories."

Bedauerlich ist weiterhin, daß der von Hedi Oswald bereits sorgsam übersetzte Vortrag von N.Tertulian "Metamorphose der marxistischen Philosophie: über einen (noch) nicht veröffentlichten Text von Georg Lukács" erst im nächsten Lukács-Jahrbuch publiziert werden kann.

Monaten eintreffen sollen (z.B. von F.Benseler, E.Braun, U.Tietz und Doris Zeilinger von der Ernst-Bloch-Assoziation).
Zum vorliegenden Dossier gehören auch zwei Lukács-Texte. Erstmals im deutschsprachigen Raum wird hier der Aufsatz "Die Nationalitätenfrage aus dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen und individuellen Entwicklung" publiziert. Lukács' von Julia Bendl (Budapest) übersetzter Artikel ist im Herbst 1918 als Beitrag zu einer Umfrage der Zeitschrift "Huszadik Század" entstanden, deren Chefredakteur Oskár Jaszi war. Anlaß der Umfrage war ein Artikel von Mihály Réz ("Die Frage der Nationalitäten aus dem Gesichtspunkt der politischen Wissenschaft") der die Nationalstaatenfrage ausschließlich als Machtfrage darstellt, in der die "lebensstarken Rassen" ihr "nächstes, höheres Stadium" zu erreichen suchen (d.h. die Nationalität möchte Nation werden, die Nation die nationale Einheit erreichen, diese möchte unabhängig werden, der unabhängige Nationalstaat möchte andere Staaten beeinflussen usw.). In ungarischer Sprache wurden die Antworten auf die Umfrage 1919 im Verlag "Uj Magyarország" publiziert.[12]

Lukács hält sich in diesem Text erklärtermaßen fern von allen "geschichtsphilosophischen Utopien". So erweist sich dieser Aufsatz als ein aufschlußreiches Dokument von Lukács' Übergang zum Marxismus. Er belegt seine Verankerung in Neukantianismus und der Phänomenologie Husserls, verdeutlicht andererseits Lukács' Nähe zu zeitgenössischen wissenschaftlichen Debatten etwa der Soziologie. Lukács distanziert sich von allen Gestalten der Rassenlehre, verweist auf die naturalistischen Fehlschlüsse des Sozialdarwinismus und sucht den Sozialismus als Bedingung eines demokratischen Kulturbegriffs zu erweisen. (Bereits 1918 tauchen die Begriffe "aristokratische und demokratische Kultur" auf, die Indiz sind für die problemgeschichtliche Kontinuität des Denkens Lukács'.)

Daß dieser Aufsatz durch die kriegerischen Ereignisse im Kosovo eine neue Aktualität bekommen hat, ist eine eher traurige Realität. In vielen aktuellen Beiträgen von Intellektuellen und Schriftstellern vermißt man heute das Niveau, auf dem Lukács 1918 argumentiert.

Erstmals bei uns wird weiterhin ein Auszug aus dem Typoskript "Chvostismus und Dialektik" der interessierten Öffentlichkeit vorgelegt, einem Text, der erstmals in Budapest 1996 von L.Illes ediert worden ist, hierzulande aber nicht zur Kenntnis genommen wurde. Es handelt sich um den II.Teil, in dem Fragen der Dialektik der Natur traktiert werden. Die Chvostismus-Studie ist 1925 oder 1926 unter prekären Arbeits- und Lebensbedingungen in Wien entstanden, d.h. zeitgleich mit den Rezensionen über Lassalle und Moses Hess. Sie zeigt, daß Lukács 1925/26 die Position von "Geschichte und Klassenbewußtsein" noch massiv ver-

12 Für diese Informationen danke ich Julia Bendl (Brief an den Hrsg. vom 2.2.99).

verteidigt hat; das abgedruckte Kapitel über "Dialektik in der Natur" ist besonders interessant für Lukács' Hegel-Verständnis (Lukács kündigt, sehr beeindruckt durch Hegels Wesenslogik, an, er wolle die Beziehung von Marx zur Hegelschen Logik demnächst "eingehend" darstellen – ein Plan, der leider nie wirklich realisiert worden ist), verdeutlicht zudem den fast tragischen Versuch, unter kommunistischen Intellektuellen in den 20er Jahren eine offene Debatte über Grundsatzfragen zu initiieren. (Lukács sieht sich z.B. gezwungen, mit sehr sarkastischen Tönen auf den Vorwurf zu reagieren, er fordere eine "proletarische" Physik oder Chemie.) Das 92seitige Typoskript wurde im vereinigten Archiv der Komintern und des Zentralen Parteiarchivs der KPdSU in den 90er Jahren entdeckt, es entstammt vermutlich den Beständen des ehemaligen Lenin-Instituts. Lukács hat es damals entweder dorthin oder an eine andere Instanz oder Zeitschrift geschickt, um sich gegen die notorischen Attacken von L.Rudas, A.Deborin und Sinowjew (auf dem V.Kongreß der Komintern, Juni-Juli 1924) zu verteidigen. Das Wort "Chvostismus" (von russ. chwost=Schwanz, Schleppe) meint eine Schlepptaupolitik, die von den sog. Ökonomisten vertreten wurde. Lenin kritisierte deren Vorstellungen in "Was tun?" (1902), wo er auch selbst den Begriff Chvostismus gebraucht.[13]

III.

Es ist geplant, das "Dossier" im nächsten Lukács-Jahrbuch fortzusetzen. Natürlich hofft der Herausgeber, daß die Veröffentlichung des ersten Teils zu weiteren Reaktionen animiert.

IV.

Danksagungen

Von beruflichen und persönlichen Verpflichtungen mehr als ausgefüllt, war mir die Erstellung des Dossiers nur mit der Unterstützung von Freunden und Mitstreitern möglich. Dank schulde ich Julia Bendl, Frank Benseler, Benjamin Dannemann, Axel Honneth, Werner Jung, Hedi Oswald, Achim Schäfers, Benjamin Tillmann, vor allem aber Natascha und Sarah Dannemann.

13 L.Illes, Brief an den Hrsg. vom 10.3.99.

Rüdiger Dannemann

Eine Nachfrage

Beinahe niemandem ist aufgefallen, daß in diesem Jahr ein Jubiäum anstand, dessen Relevanz dem 100jährigen Fontane-Jubiläum eigentlich nicht nachstand: Vor 75 Jahren erschien in einem eher kleinen deutschen Verlag, dem Malik Verlag, eine Essaysammlung, die vielleicht die philosophische Essenz des 20. Jahrhunderts mitdefiniert hat: Ich meine natürlich Georg Lukács' "Geschichte und Klassenbewußtsein". Noch vor einigen Jahren wäre es selbstverständlich gewesen, daß in Ost und West dieses Datums gedacht worden wäre. Stattdessen erging man sich hierzulande in manchmal aufschlußreichen, manchmal nostalgisch-belanglosen Reminiszenzen an das Jahr 1968, und es ist zu vermuten, daß nicht einmal die Heimat des ungarischen Philosophen sich öffentliche Gesten der Erinnerung erlaubt hat. Formulieren wir es einmal symbolisch: Die Lukács-Denkmäler lagern inzwischen in obskuren Kellern, die Gedenktafeln sind demontiert, nur im Cafe Dürer in der Budapester Universität soll seit kurzem wieder eine Büste des Philosophen angebracht sein.[1]

Überrascht las ich dann in einer urkonservativen Zeitung eine Bemerkung, die zu denken Anlaß gab: Es sei unklar, welchen Stellenwert/Wert klassische Zeitdiagnosen wie die von "Guk" eigentlich haben.[2] Ich las und ich staunte (altgr. taumazein). Das schrieb nicht ein altlinker Nostalgiker, das schrieb vielmehr ein Maestro der bundesdeutschen Philosophie: Rüdiger Bubner, nicht ganz zufällig anläßlich der Besprechung eines neuen Werks von Richard Rorty. Ich bin nachdenklich geworden, als ich dieses Aperçu las. Ist nicht tatsächlich am Ende des Jahrhunderts der Stellenwert des Basistextes des Westlichen Marxismus neu zu bestimmen? Muß nicht die Frage nach der Aktualität von "GuK" heute anders angegangen werden als im November 1969, als die denkwürdige Diskussion zwischen Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt und Alfred Schmidt stattfand? Gehört es nicht auch zur Kultur des Erinnerns, noch

1 M.Benning, Lenin und Marx im Freilandgehege. Wie in Budapest heroische Statuen ihre letzte Ruhestätte finden, FR vom 21.11.98.

2 R.Bubner, Mit Hegel fit für die Zukunft, FAZ, 20.7.98.

einmal über Lukács' Platz in der philosophischen Kultur sich Klarheit zu verschaffen?

Aus den mehr angedeuteten als explizierten Gründen möchte ich Ihnen einige Fragen stellen, die zu beantworten Sie hoffentlich Zeit finden werden.

1. In seinem Vorwort (1922 geschrieben) verwies Lukács darauf, daß die Marx-Kritiker seiner Zeit von einer erstaunlichen Ignoranz geprägt seien, nicht einmal die grundlegenden Elemente des dialektischen Denkens studiert hätten.[3] Erscheint Ihnen diese Kritik nicht aktuell?

2. Ist Lukács' große Explikation des Prinzips Verdinglichung nicht bis heute eine der authentischsten Deskriptionen unseres Weltzustandes? Ist der Eindruck falsch, daß sie weniger widerlegt als verdrängt wurde? Das ist zumindest der Eindruck, dessen ich mich nicht erwehren kann angesichts der Allgegenwart von Reifikationsphänomenen z.B. auf dem Feld der Neuen Medien oder (um nur ein weiteres Exempel anzuführen) auf dem Gebiet der aktuellen Trends der Reproduktionsmedizin.

Muß nicht trotz aller methodologischen Vorbehalte eine Revitalisierung (um nicht zu sagen: Reanimation) des Entwurfs einer Philosophie der Verdinglichung versucht werden? Hat Bubner nicht recht, wenn er in dem zitierten Artikel anmerkt, es sei an der Zeit, "klassische Diagnosen wie die von Lukács aus "GuK" oder ähnliche Versuche unter veränderten Bedingungen erneut zu studieren"?

3. Lukács' radikale Philosophie hatte – das ist doch inzwischen in vielen Publikationen deutlich gemacht worden – einen ethischen Impuls. Wenn Rorty jetzt die ethische Kraft des "Kommunistischen Manifests" als quantité négligeable einklagen zu müssen glaubt,[4] so bewegt er sich ganz in diesem Kontext. Pointiert gefragt: Will man unserer Welt der Globalisierung ein ethisches fundamentum zurückvermitteln, bedarf es da nicht der Erinnerung an die ethischen Grundlagen von "Geschichte und Klassenbewußtsein"? (Es ist doch kein Zufall, daß Lukács kurz vor "GuK" die Aufsatzsammlung "Taktik und Ethik" publiziert hat. Hier handelt es sich in meinen Augen um den Versuch, den politischen und den ethischen Diskurs miteinander zu vermitteln, nicht um die pure Transformation von Ethik in Politik.)

3 Vgl.G.Lukács, GuK Vorwort Weihnachten 1922, in GLW II, 166-169.

4 R.Rorty, Versuch über das "Kommunistische Manifest", Vorabdruck in der FAZ vom 20.2.98.

Oder ist jenen Kritikern zuzustimmen, die dem messianischen Philosophen der 20er Jahre vorwerfen, er habe die Ethik, ja die Philosophie schlechthin auf dem Altar der (revolutionären) Politik geopfert?

4. Natürlich ist vielen die religiöse Komponente des intellektuellen Habitus von Lukács zumal in seinen messianischen Schriften der 20er Jahre aufgefallen. Mit anderen hat man deshalb Lukács dem „philosophischen Extremismus zwischen den Weltkriegen" zuordnen (und ihn damit ad acta legen) wollen. Aber: Ist nicht latente Religiosität (in einem zu definierenden Sinne) Implikat jeder radikalen Philosophie? Denken Sie doch nur an Benjamin, Adorno und (selbstredend) Ernst Bloch? Oder an den Marx-Freund Heinrich Heine.

Vor einiger Zeit hat sich Agnes Heller an der Aufarbeitung der Erfahrungen unseres Jahrhunderts essayistisch versucht (Titel ihres Aufsatzes: „Kunst und Demokratie – eine Frage an das 21.Jahrhundert"[5]). In diesem Sinne möchte ich meine abschließende Frage verstanden wissen: Welchen Beitrag kann Ihres (kühn oder vorsichtig geäußerten) Erachtens Lukács' umstrittener Klassiker für die demokratische Kultur des nächsten Jahrhunderts spielen?

Ich freue mich auf Ihre Antwort, die sicher nicht ohne Widerspruch zu dem von mir Formulierten, mehr noch zum Implizierten stehen wird.

Herzlichst Ihr

Rüdiger Dannemann

5 F.Feher/ A.Heller, Kultur und Demokratie – Eine Frage an das 21.Jahrhundert, in: Sinn und Form, 46.Jg., 1994, S.493ff.

Die Reaktionen

György Markus

Lieber Rüdiger Dannemann!

1.

Ist die Polemik, die Lukács 1922 gegen die Marx-Kritiker gegen deren offensichtliche Ignoranz führte, nicht heute genauso aktuell? So die erste Frage, die Sie an uns adressieren. Ich zweifle, ob ich hinreichend vertraut bin mit der neuesten Marx-Literatur (besonders in Deutschland), um eine seriöse Antwort auf Ihre Frage zu versuchen. Aber ich erlaube mir im Gegenzug eine Frage: Auch wenn man zugesteht, daß das so ist (wie Sie unterstellen) – was beweist das? Um es deutlicher zu machen: Besitzt die (eventualiter vorhandene) Identität der angesprochenen theoretisch-intellektuellen Konstellation tatsächlich die gleiche Bedeutung und Signifikanz, die sie – wie Lukács unterstellte – im Jahr 1922 besaß?

Zur damaligen Zeit wurde die Frage bezüglich der Bedeutung und der Wahrheit des Marxismus die vitale Frage der Epoche – nicht nur theoretisch, sondern vorzüglich in einem höchst eminenten Sinn praktisch. Und Lukács' Kampfansage war damals nicht eine Klage, die die Inkompetenz der Marx-Kritiker betraf. Es war – im Kontext seines ganzen Buchs (d.h. von "Geschichte und Klassenbewußtsein") – ein weiterer Punkt in der radikalen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, der kognitive Standpunkt, der nicht nur das Verstehen (nicht zu reden vom Beantworten) der welthistorischen Herausforderung erlaubt, die der Marxismus als Theorie und soziale Bewegung neben seiner bloßen Existenz ganz direkt hervorbrachte. Heute hat das gleiche Faktum nicht die selbe Relevanz – und es kann nicht diese Relevanz besitzen. Glauben Sie, daß auch nur als ein kulturelles Symptom diese Polemik einen tieferen Einschnitt bedeutet als – lassen Sie mich einmal sagen – meine Argumentation, daß die gegenwärtig in der englischsprachigen akademischen Welt einflußreichen "nicht-metaphysischen" Hegel-Interpretationen einige fundamentale Aspekte seiner Dialektik verfehlen oder falsch rekonstruieren?

Deshalb bin ich in gewisser Weise nicht so sehr beeindruckt von der (möglichen) Inkompetenz der zeitgenössischen Kritik, eher von der Willkür und in mancher Hinsicht Seichtheit und Banalität der Marx-Deutungen, die gegenwärtig ist in den Schriften nach 1989, die explizit die Dankesschuld an ihn und seine fortwährende Relevanz für uns und unsere Situation unterstreichen. (Ich denke hier primär an Schriften von Derrida bis Frederic Jameson, die die größte kulturelle Resonanz in der angloamerikanischen Welt hatten, in der ich heute, wenn auch nicht meine Heimat, so doch mein Domizil habe.) In diesen Werken tendiert Marx dazu, ein Phantom zu werden, oder prosaischer ausgedrückt: Das Markenzeichen, das die kontinuierlich linksgerichtet-linksdradikale Bindung dieser Autoren signalisiert. Ich habe einen genuinen Respekt für diese öffentliche Geste der Opposition gegen die vorherrschende politische und kulturelle Atmosphäre unserer Zeit, aber ich bin ebenso betroffen von der relativen Leere und intellektuellen Unbedarftheit dieser Standpunkte.

An diesem Punkt würde ich selbst begründen wollen, daß es sich nicht um einen Fall der Inkompetenz der betreffenden Individuen handelt (ein Vorwurf, den ich zumal in Hinsicht auf die gerade Genannten einfach lächerlich finde). Die "Entleerung" (emptying) der Theorie kann angesehen werden als der Endpunkt einer Entwicklungslinie, die die Geschichte des Marxismus in unserem Jahrhundert charakterisiert: eine Geschichte der Flucht, des progredierenden Rückzugs – angesichts wachsender Schwierigkeiten – aus den Inhalten und Untersuchungsfeldern, die die Theorie als die entscheidenden deklarierte. Der letzte wahrhaft bedeutende Beitrag des marxistischen Denkens zu der ökonomischen Basis sozialer Gegenwartstheorie war Luxemburgs und Hilferdings Imperialismustheorie. Die Emphase verlagerte sich dann auf den Bereich des Politischen (mit dem Kompaß des "Westlichen" Marxismus: Lukács, Korsch, Gramsci in den zwanziger Jahren). Seit den späten Dreißigern ist es definitiv die Kulturkritik (primär sind es die kritischen Theorien der Kunst), wo diese Tradition wirklich lebt und sich in der Lage zeigt, Beiträge zu einem tiefen kritischen Einblick zu liefern. Präfiguriert diese Flucht "von der Basis weg hin zu den Superstrukturen" nicht letztendlich das Verdampfen, das Verflüchtigen des spezifischen Gehalts, von dem einzig eine vage subjektive Intention und Bindung zurückbleiben – der Standpunkt eines abstrakten und negativen Sollens: Was ist, darf nicht sein? (Um es klarzumachen: Am Ende beantworte ich die selbstgestellte Frage negativ, obgleich in einem restriktiven Sinne, den Sie zutiefst unbefriedigend finden mögen.)

2.

In gewisser Hinsicht sichern Sie sich gegen einen möglichen Einspruch und eine Antwort mit solch negativer Konklusion ab – in Ihrer zweiten Frage, die sich auf die kontinuierliche Bedeutung der Lukácsschen Theorie der Verdinglichung bezieht. Ich betrachte Ihre Einschätzungen in dieser Hinsicht als triftig, stichhaltig und legitim. Ich würde sie sogar ausdehnen und „radikalisieren" (in einer Weise, der Sie vermutlich zustimmen können). Nicht nur separierte und partikuläre Phänomene unterstützen die Aktualität von Lukács' Analyse: Verdinglichung in ihrem allgemeinen und fundamentalen Sinne – in ganzheitlicher Hinsicht – umfaßt den Umstand, daß die Lebensbedingungen der zeitgenössischen Individuen ihnen notwendigerweise als isolierte „Fakten" erscheinen (müssen), gesteuert von ihnen unbekannten „Gesetzmäßigkeiten"; Fakten, an die sie sich nur kalkulatorisch adaptieren können, und Gesetzen, an die ihr Leben ausgeliefert ist – all dies behält seine Wahrheit auch heute. Und ich würde Ihren Blick zurück ausweiten: nicht nur Lukács' Konzept der Verdinglichung, auch sein Ausgangspunkt, die Marxsche Analyse des Warenfetischismus (zusammen mit anderen Aspekten seiner Kritik der „Irrationalitäten" der kapitalistischen Wirtschaft/ Ökonomie), bleiben relevant für unsere Lebensbedingungen. Jedoch beibt die Frage: Welches Gewicht haben diese Fakten?

Lukács offeriert nicht einfach eine reiche Deskription der verschiedenartigen Verdinglichungsphänomene, er präsentiert, wie Sie andeuten, eine philosophische Theorie, die er in ihren inneren notwendigen Verflechtungen und Beziehungen (begrifflich) erklärt und rechtfertigt: die Theorie der Subjekt-Objekt-Identität als Schlüssel zum Verständnis der Weltgeschichte, begriffen als Totalität. Genau wie Marx nicht nur die vielfältigen Formen des Fetischismus beschrieben hat, sondern sie aus einer Theorie von Wert und Kapital „deduzierte". Ich kann hier natürlich keine ausreichende Argumentation entfalten, aber ich unterstelle, daß keine dieser (philosophischen bzw. ökonomischen) Konzeptionen heute als haltbar akzeptiert werden kann – und zwar aus grundsätzlichen (und ziemlich offensichtlichen) Gründen. Aber soweit es um eine bloße phänomenologische Beschreibung geht, muß man nicht auf Lukács oder Marx zurückgreifen. Diese ist inzwischen – sicher nicht ohne deren direkten oder indirekten Einfluß – ein Cliché mancher Formen der sozialen oder kulturkritischen Publizistik geworden (nicht zu sprechen von den alternativen Artikulationen des selben oder verwandter Phänomene, besonders durch Heidegger, die für mich in viel radikalerer Weise inakzeptabel sind).

Es gibt aber einen anderen, bedeutenderen Aspekt der so gestellten Frage nach der Relevanz. Theorien der Verdinglichung, des Fetischismus usw. können

eine kritische Relevanz besitzen, insofern sie simultan in der Lage sind (wenn auch in allgemeiner Form), die Möglichkeit einer praktischen Eliminierung (oder mindestens radikalen Besserung) dieser Phänomene aufzuzeigen. Solidarität mit dem menschlichen Leid konstituiert in meinem Verständnis das Grundmotiv sozialkritischen Denkens. Aber dies ist ein praktisch-soziales Motiv, das das bloß Persönliche, die Pointierung von Sympathie und Mitleid erst in dem Augenblick übersteigt, wenn rational gezeigt werden kann, daß bewußtes kollektives Handeln und institutioneller Wandel die Ursachen (oder einige Ursachen) dieses Leids abschaffen kann. Gott weiß, es gibt viele menschliche Malaisen in unserer heutigen Welt, die ziemlich offensichtlich mit der institutionellen Struktur unserer Gesellschaften zusammenhängen – von der ökologischen Krise über die immer mehr problematischen Konsequenzen der informationstechnologischen Revolution und unregulierten Globalisierung bis hin zur erschreckenden Situation vieler „Entwicklungsländer". Man mag also argumentieren, daß eine sozialliberale Theorie der Demokratie (auch prinzipiell nicht) für eine adäquate Lösung dieser Grundlagenprobleme sorgen kann. Aber die Alternative, die Marx anbot und ihm ohne Abstriche folgend Lukács, ist radikal fehlgeschlagen. Was praktisch im Jahr 1989 kollabierte, mag Lichtjahre entfernt gewesen sein von dem, was sie originär anvisierten und unter dem Projekt des Sozialismus verstanden haben – aber dies ist letztendlich der Tatsache geschuldet, daß ihre Vision unrealisierbar war, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Die Idee einer Gesellschaft, die durch die Sozialisierung der Produktionsmittel alle verdinglichten Marktbeziehungen und die Warenform abschafft, das ist – denke ich – ein nicht aktualisierbares Projekt unter jeglichen Bedingungen, die wir uns heutzutage irgendwie vorstellen können. Und ohne diese Idee ist der Marxismus als das praktische Projekt radikaler sozialer Transformation ein bloßes negatives Sollen – und das Memento besserer Hoffnungen. Lassen Sie mich diesen Punkt unmißverständlich klarstellen: In dieser grundsätzlichen sozial-praktischen Hinsicht betrachte ich weder Lukács noch Marx für wirklich relevant zur Lösung der uns bedrückendsten Probleme.

3.

Ich muß gestehen, daß mir in gewisser Hinsicht Ihre letzten beiden Fragen Kopfzerbrechen bereiten. Ich bin nicht sicher, ob ich sie korrekt verstehe, nicht nur die Intentionen, sondern auch das Gemeinte, ihre Bedeutung. Zweifellos war irgendeine „religiöse Komponente" präsent im intellektuellen Habitus einiger Denker der kritischen Tradition (obwohl ich bemerken möchte, daß „Messianismus" im Fall von Lukács etwas ziemlich anderes darstellt als v.a. bei Benjamin). Wenn Sie mit dieser Formulierung die feste Überzeugung der Offenheit von Geschichte meinen, die sich so als Ort der Hoffnung erweist, das reflektierte Wissen, daß sogar, wenn aus der Perspektive der Gegenwart das Spätere (zu Recht oder Unrecht) als hoffnungslos erscheint, dies doch nur ein partikularer historischer Standpunkt ist, der letztlich überwunden werden kann (in heute noch unvorhersehbarer Form), solange die kritische Tradition der Hoffnung nicht verloren gegangen ist – wenn Sie das meinen, dann gehört eine religiöse (wenn Sie diesen Begriff verwenden wollen) Komponente zu jedem radikalkritischen Denken. Aber falls Ihre Formulierung impliziert, daß eine solche Hoffnung ein unabhägiges Handlungsmotiv wird, um sich intellektuell aufzumuntern, um die „schlechte" Gegenwart zu welchen vorhersehbaren menschlichen Kosten auch immer zu beseitigen, um den Boden zu bereiten für den „kommenden Messias", auf den man nur hoffen kann, dann ist dies eine Form des „Attentismus", der viele Intellektuelle zu Mitverantwortlichen für die Katastrophen unseres Jahrhunderts hat werden lassen. In diesem Zusammenhang scheint mir Ihre Bezugnahme auf Lukács'"Taktik und Ethik" ziemlich ominös. Die Transformierung des „Opfers" von Hebbels Judith in ein Paradigma politischer Aktion – das ruft zweifellos die politisch-moralischen Konsequenzen einer besonderen Tradition des radikalen Denkens, diese mit großer Konsistenz fortführend, ins Gedächtnis. In meinen Augen jedoch begründet diese Tradition eine äußerst desaströse Erblast: das Erbe Rousseaus, der in seiner reinen und inbrünstigen Liebe zur Humanität die lebenden, depravierten Individuen nur mit souveräner Verachtung betrachten und behandeln konnte. Es ist (denke ich) höchste Zeit, daß kritische Theorien selbstkritisch die Lehren einer nominalistischen Kritk am Platonismus einer kommenden, Sünden wieder gutmachenden Humanität sich aneignen.

4.

Nach all diesen Negativitäten – in welchem Sinn kann ich von der Bedeutung von „Geschichte und Klassenbewußtsein" heute für mich selbst sprechen außer der persönlichen Erinnerung an die erschütternde und Perspektiven eröffnende Wucht, die die erste Lektüre des Verdinglichungs-Essays auf mein eigenes Denken ausübte. (Die recht außergewöhnlichen Umstände dieser Entdeckung erklären vielleicht den wahrlich dramatischen Einfluß: Ich las das Buch zum ersten Mal Mitte der fünfziger Jahre als Student der Moskauer Universität, als ich unter unzähligen Vorwänden endlich im geheimen Fundus der Universitäts-

bücherei die Ausgabe der „Vestnik Kommunisticheskogo Internacionala" – vielleicht von 1923 – zu fassen kriegte, die einzige russische Übersetzung, die publiziert worden ist.)

Zuerst geht es um die kollektive Erinnerung: „Geschichte und Klassenbewußtsein" gehört zu den klassischen Werken unserer Epoche. Wie immer man das beurteilen mag, der Marxismus war – für Freund und Feind – der bestimmende Trend und das bestimmende Denksystem im größten Teil unseres Jahrhunderts, das ganze intellektuelle und kulturelle Klima determinierend in einer Weise und in einem Maße, zu dem höchstens – wenn überhaupt – die Psychoanalyse eine Parallelerscheinung darstellt. Und der Marx, der die meiste Zeit über eine begründbare, lebendige und fortsetzbare Tradition und/ oder profunde intellektuelle Wahl blieb, das war der Marx, den Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein" wiederentdeckt und „erfunden", d.h. tief neu durchdacht hatte: der Marx, der eine radikale Antwort und Lösung auf die Gesamtheit der systemischen Antinomien lieferte, die das moderne Denken aufweist. Ohne das Verständnis der direkten oder indirekten – meist untergründigen – Wirkung dieses Essaybandes, verleugnet von allen Seiten (inklusive von seinem Autor), können wir schwerlich die unmittelbare Vorgeschichte unserer eigenen theoretischen Situation verstehen.

Aber die Kennzeichnung „klassisch" meint mehr als die Anerkennung seines Einflusses in der Vergangenheit, egal wie groß dieser gewesen sein mag. Der Begriff impliziert, daß es uns in der Gegenwart etwas Vitales zu sagen hat, noch Lehren anbietet oder Fragen stellt, die wir beachten sollten. Für mich persönlich (obwohl ich gewiß nicht die Reaktionen kommender Generationen voraussagen möchte) behält das Buch solche Kraft. Diese residiert jedoch primär in jenen Aspekten, die üblicherweise eher als seine Fehler oder Fehlschläge betrachtet werden: in den ungelösten Widersprüchen der Antwort und Lösung, die es anbietet.

„Geschichte und Klasenbewußtsein" ist ein paradoxes und aporistisches Werk. Ich meine damit nicht die recht offensichtlichen Inkonsistenzen zwischen den verschiedenen (teilweise zu unterschiedlichen Zeiten geschriebenen) Essays, aus denen das Buch besteht, die vor allem Grundfragen der politischen Orientierung (Luxemburgismus vs. Leninismus) betreffen, sondern die verborgeneren Widersprüche des fundamentalen theoretischen Standpunkts. Das Buch beinhaltet eine der bedeutendsten Ausarbeitungen einer Theorie der Ideologien – und zur gleichen Zeit entwirft es ein immanentes Bild der Entwicklung des bürgerlichen Denkens, vorangetrieben über Jahrhunderte durch die unerbittliche Logik seiner inneren Schwierigkeiten, ein Bild, das einen Hegel beschämt. Es behandelt die modernen Naturwissenschaften ziemlich eindeutig als eine Gestalt bürgerlicher Ideologie (sogar die Relativitätstheorie wird angeführt, um die Verräumlichung der Zeit als letzte Konsequenz zu illustrieren) – und zur gleichen Zeit operiert es mit der Zukunftsperspektive einer kompletten Eliminierung jeglicher Spaltung von Subjekt und Objekt, was zu verstehen ist im Sinn einer absoluten Formbarkeit der Natur in Hinsicht auf ein genuin „adäquates" Bewußtsein. Es bietet eine radikale Kritik aller Programme einer Ästhetisierung des Lebens – im Namen eines Praxiskonzepts, welches (als Realisierung der vollständigen Durchdringung von Form und Inhalt) nur als Universalisierung der (romantisch verstandenen) künstlerischen Kreativität verstanden werden kann. Und über allem anderen enthüllt es schonungslos die Widersprüche, in die sich das wahre Denken – um es in zeitgenössischer Weise zu formulieren – endlicher Subjektivität verstrickt. Die Analyse bewegt sich konstant zwischen den Polen einiger Aporien, die einander zu unterminieren scheinen, aber immer wieder und wieder in ihrer wechselseitigen Notwendigkeit Gültigkeit verschaffen. Die Idee einer sozialen Konstitution aller Formen der Objektivität und der entsprechenden Gestalten der Subjektivität scheint letzthin radikal beschränkt zu werden durch das Rekurrieren auf ein nicht eliminierbares Residuum der Subjektheit, welche, als „humaner Kern", Verdinglichung davor bewahrt, total zu werden. Aber dieses Konzept wird dann widerrufen durch die Charakterisierung der einzigartigen „praktischen" Situation des Proletariats als bloßes Objekt, eine Charakterisierung, die wieder aufgehoben wird durch eine Analyse, die die Notwendigkeit praxisbezogener Reflexion aufzeigt, die von der gesellschaftlichen Situation selbst diktiert und gesteuert wird. Diese Reflexion eröffnet die sich immer mehr erweiternden Serien der Vermittlungen, die zum radikalen Erfassen der Totalität führen. Die Demonstration der objektiven Möglichkeit solcher Serien endet aber abrupt genau an der Stelle (jetzt figurierend unter dem Namen des „Selbstbewußtseins der Ware"), an der die Diagnose der Verdinglichung – unter der Bezeichnung „empirisches, massenpsychologisches Klassenbewußtsein"- begann: mit einer Form kollektiven Bewußtseins, das noch verstrickt ist in die Formen der Verdinglichung und diese Beziehungen erneut verstärkt.

Die Antinomien finiten menschlichen Handelns, das sowohl determiniert als frei ist, treten in „Geschichte und Klasenbewußtsein" in ihren vielfältigen Aspekten in Erscheinung. Der scheinbar unbeschränkte „Individualismus" des echten Projekts einer freien Assoziation vielseitiger und autonomer Individuen steht in Opposition zum oppressiven Kollektivismus, der – als freiwilliges „Opfer" – die komplette Unterordnung der Persönlichkeit selbst, den vollständigen Gehorsam unter das Kollektiv der organisierten revolutionären Klasse, verlangt; der ökonomische Fatalismus der „Zusammenbruchstheorie" ist kombiniert mit

dem politischen Voluntarismus der Revolutionstheorie; die radikale Prozessualisierung sozialen Lebens wird begleitet von der Umwandlung von Geschichte in eine Totalität mit teleologisch festsitzendem Sinn/ Bedeutung etc. etc.

Trotz der enormen theoretischen Bemühung um „Vermittlung" bleiben die Antinomien bei Lukács ungelöst. Oder korrekter: Sie werden gelöst durch den unhaltbaren philosophischen Mythos des identischen Subjekt-Objekts und als dessen praktischer Entsprechung (Widerpart), des politischen Mythos der Partei als unmittelbarer Verkörperung des adäquaten zugerechneten Klassenbewußtseins, welches dadurch eine eigenständige Existenz erhält, eine separate Entität wird. Diese illusionäre Lösung jedoch erlaubte Lukács, diese Widersprüche in „Geschichte und Klassenbewußtsein" mit beispielloser Radikalität und unüberbietbarer Vielseitigkeit zu enthüllen. Und diese bleiben wahrhaftig die Antinomien, die unser Denken besetzen, sie charakterisieren unsere theoretische Situation ebenso gut. Deshalb ziehe ich bei weitem Lukács' "Fehler" den zahlreich auftretenden gegenwärtigen Versuchen vor, die ziemlich selbstgefällig nur eine Seite und einen Pol der genannten Widersprüche aufzeigen und affirmieren. „Geschichte und Klassenbewußtsein" bleibt in diesem Sinne für mich persönlich aktuell und relevant – als paradigmatisch ausgeführte Skizzierung einer Aufgabe der Philosophie: des radikal neuen Überdenkens der menschlichen Situation, der Idee finiter Subjektivität und Praxis – von unserer eigenen historischen Perspektive aus und im Licht unserer historischen Erfahrungen.

5.

Sie können ohne jeden Zweifel einem solchen Verständnis der Bedeutung von „Geschichte und Klassenbewußtsein" vorhalten, daß es nur einen anderen Endpunkt der kritischen Theorie in der Flucht vor den großen Gegenwartsproblemen repräsentiert – nicht „von der Basis zum Überbau", sondern direkt in die wolkigen Regionen philosophischer Abstraktionen. Wenn Sie einen solchen Vorwurf erheben möchten, kann ich nur zur Antwort geben: Natürlich, Sie haben recht.

Ihr

György Markus, Sydney, 18. März 1999

Guido Oldrini Universität Bologna

Lukács, ein Denker im Kampf für die Verteidigung der Menschlichkeit des Menschen

Sehr geehrter Herr Doktor Dannemann,

ich danke Ihnen für die Zusendung Ihrer Nachfrage hinsichtlich der Bedeutung von «*Geschichte und Klassenbewußtsein* heute» und für die Einladung zur Teilnahme an der Diskussion zu diesem Thema im *Jahrbuch* der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Ja, ich bin davon überzeugt, daß Sie mit Ihrer Polemik gegen die kritische Literatur über Lukács recht haben und daß Sie eine Reihe von einleuchtenden und wichtigen Fragen aufwerfen, die allesamt und ohne Ausnahme eine affirmative Antwort verdienen. Im einzelnen möchte ich hierzu folgendes anmerken:

1) es ist richtig, daß noch heute gilt, was Lukács im *Vorwort* (1922) zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* beklagte, daß nämlich – um die Worte aus Ihrer Nachfrage zu wiederholen – «die Marx-Kritiker seiner Zeit von einer erstaunlichen Ignoranz geprägt seien, nicht einmal die grundlegenden Elemente des dialektischen Denkens studiert hätten»;

2) es ist richtig, daß die Verdinglichung eine unausweichliche Konsequenz der kapitalistischen Gesellschaft ist und daß sie, weit davon entfernt, sich zurück zu entwickeln, um so mehr um sich greift und alles durchdringt, je weiter sich der Kapitalismus ausbreitet. Und daher hat Lukács' Beitrag zur Klärung dieses Phänomens – ebenso wie Marx' Betrachtungen zu diesem Thema – auch heute noch größte Bedeutung;

3) es ist richtig, daß Lukács' Philosophie von einem «ethischen Impuls» ausgeht und daß der Vorwurf, er habe die Ethik der Politik geopfert, nicht nur unsinnig, sondern paradox ist: er entspringt schlicht einem völligen Mißverständnis auf Seiten seiner Kritiker, die unfähig sind, zwischen den verschiedenen Ebenen zu differenzieren (zwischen Moral und Ethik und zwischen Ethik und Politik);

4) es ist richtig, daß beim Lukács der 20er Jahre – wie er übrigens selbst eingesteht, angefangen eben beim (selbstkritischen) *Vorwort* von 1967 zur Neuausgabe von *Geschichte und Klassenbewußtsein* – eine starke Komponente

messianischen Sektierertums" zu finden ist, die sein Werk in negativer Weise beeinflußt. (Diese "messianische" Komponente findet sich, wie Sie bemerken, auch bei Benjamin und Bloch, allerdings nicht, wie ich meine, bei Marx.)

Alle diese Feststellungen treffen zu. Die von Ihnen aufgeworfenen Fragen, Ihre Anregungen sind sakrosankt. Sie bedürfen lediglich einiger Präzisierungen und Ergänzungen. Ich bitte Sie um Verständnis dafür, daß ich mich in Anbetracht meiner persönlichen Verpflichtungen und der wenigen Zeit, die ich zur Verfügung habe, im folgenden nur auf das Wesentlichste beschränke.

Erstens folgt aus der Aktualität der einzelnen Aspekte und Probleme von *Geschichte und Klassenbewußtsein* nicht die Aktualität der in diesem Werk vertretenen Grundthesen. Selbstverständlich liegt es mir fern, die Verdienste eines so beachtlichen und berühmten Buchs zu schmälern. Wichtig wäre es indes, zu bestimmen, ob und bis zu welchem Punkt dort mehr als nur eine historische Frage im Spiel ist. Es ist bekannt, daß die hier zusammengefaßten Schriften für Lukács den kritischen Punkt der Phase seiner Entwicklung, in der er sich mit dem Marxismus zu beschäftigen begann, repräsentieren. Im Rückblick und mit Abstand betrachtet, behalten sie zweifellos ihre beträchtliche historische Relevanz, ihre große «dokumentarische Bedeutung», allerdings nur – wie der Autor selbst im *Vorwort* von 1967 betont – «bei einem hinreichend kritischen Verhalten sowohl zu ihnen selbst wie zur gegenwärtigen Lage», einer Haltung also, die so ganz verschieden von der unwiederbringlichen revolutionären Begeisterung der 20er Jahre (und aus heutiger Sicht auch von der des Jahres 1967) ist. «Wer heute an der Renaissance des Marxismus fruchtbar mitarbeiten will», bemerkt er an anderer Stelle (im *Nachwort* des Jahres 1967 zur Neuausgabe von *Lenin* und in dem in der *New Left Review* erschienenen Interview aus dem Jahr 1969 sowie später noch in der posthum erschienenen Autobiographie *Gelebtes Denken*), «muß die zwanziger Jahre rein historisch [...] betrachten». Nach seiner Auffassung (die ich mir ohne Vorbehalte zu eigen mache) wäre es also «völlig falsch, die Arbeiten jener Zeiten so zu lesen und zu leben, als seien sie immer noch gültig».

Zweitens kann man Lukács' Ethik nicht auf die von *Geschichte und Klassenbewußtsein* reduzieren (und schon gar nicht auf die seines von Ihnen erwähnten vorherigen Essays *Taktik und Ethik*). Sie läßt sich nicht hierauf reduzieren, weil die Ethik ein ontologisches Fundament voraussetzt. Und dieses Fundament war in *Geschichte und Klassenbewußtsein* noch nicht gelegt. «Keine Ethik ohne Ontologie» lautet – im Widerspruch zum ethischen Entwurf Kants – eine von Lukács in seiner posthum veröffentlichten Schrift *Versuche zu einer Ethik* (hrsg. György I. Mezei, Akadémiai Kiadó, Budapest, S. 110, 117) verwendete Formulierung. Es ist nicht möglich «Ethisches zu setzen, ohne Weltzustand mitzusetzen".

So nimmt bei Lukács die Möglichkeit der Fundierung einer wirklichen marxistischen Ethik, die in Einklang mit Marx' Prinzipien steht, erst im Rahmen der in den letzten Jahren seines Schaffens entwickelten Ontologie Form an. Nur diese Ontologie bietet ihm das Fundament für die ethischen Grundsätze, die in den *Versuchen* gleichsam als allgemeines Arbeitsprogramm dargelegt werden, weil nämlich – und diese Worte sind Lukács' Essay aus den fünfziger Jahren *Die soziale Verantwortung des Philosophen* (in *Objektive Möglichkeit*, hrsg. von Rüdiger Dannemann/Werner Jung, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, S. 22) entnommen – «wo immer die Ethik ihren methodologischen und weltanschaulichen Ausgangspunkt nimmt, ihre Synthesen in der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der Menschheit münden müssen». Sie selbst haben dies zu Recht in Ihrem Kommentar zu jenem Essay hervorgehoben: «Ethos.ist Moment der Praxis; als solches ist es nicht isoliert, sondern nur als Moment im System der menschlichen Tätigkeit zu erfassen. Diesen Zusammenhang zu klären, unternimmt die Ontologie, indem sie die Bedingungen und Strukturen menschlichen Handelns untersucht [...]. Ich möchte die These vertreten, daß das Entfremdungs-Kapitel der *Ontologie* Lukács' Ethik in nuce enthält» (R.Dannemann, *Ethik, Ontologie, Verdinglichung*, in *Diskursüberschneidungen. Georg Lukács und andere*, hrsg. von Werner Jung, Peter Lang, Bern/Berlin/Frankfurt a.M. 1993, S. 154).

Nach diesen Präzisierungen komme ich zum letzten Punkt Ihrer Nachfrage hinsichtlich der Bedeutung, die Lukács noch «für die demokratische Kultur des nächsten Jahrhunderts» haben kann. Ich glaube, daß man diese Frage, ohne ihr Gewalt anzutun, auch folgendermaßen stellen kann: Wer war Lukács wirklich? Welche Bedeutung hat sein Denken noch für die heutige Generation? Worin liegt der Wert seiner Lehre?

Um nun diese Fragen in angemessener Weise zu beantworten, muß man, wie schon erwähnt, in erster Linie die einzelnen Etappen seiner Entwicklung klar auseinanderhalten, d.h. man muß den vormarxistischen und frühmarxistischen Lukács (bis zu *Geschichte und Klassenbewußtsein*) vom Lukács der Reifeperiode, deren Anfang in die Zeit nach seiner Übersiedlung nach Moskau (Anfang der 30er Jahre) fällt, unterscheiden.

Das wirkliche originelle Denken Lukács' entfaltet sich erst damals nach 1930 mit seinem reifen Marxismus. Denn erst nachdem er seine idealistischen Vorurteile von *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufgegeben hat, ist er in der Lage, eine sehr viel reichere Vielfalt von Kategorien zu entwickeln und in eine systematische Ordnung zu bringen: zuerst im Bereich der Literaturtheorie und

anschließend auch in Hinblick auf andere gesellschaftliche Objektivierungen höherer Ordnung, d.h. auf andere – stets umfassendere – kategoriale Sphären der Struktur der objektiven Wirklichkeit (Ästhetik, Ethik, Ontologie des gesellschaftlichen Seins). Wenn man Lukács nicht nur auf jenen "kritischen Weberianer" reduzieren kann, als der er vielen Interpreten von *Geschichte und Klassenbewußtsein* erscheint, wenn er mehr ist als ein bloßer Vorläufer der "Soziologie der Erkenntnis" oder auch der "kritischen Gesellschaftstheorie", dann ist das eben der Tatsache zu verdanken, daß der reife Lukács weit über die wenn auch genialen Analysen seines jugendlichen Meisterwerks hinausgeht.

Der späte Lukács sagt genau das Gegenteil dessen, was ihm, aus Unwissenheit oder wider besseres Wissen, oft in den Mund gelegt wird. Vor allem seine letzten großen systematischen Arbeiten, die *Ästhetik* und die *Ontologie*, widerlegen eindeutig all das oberflächliche Gerede über die angebliche "fetischisierte Objektivität", die sich in seinem Marxismus der Reifeperiode bemerkbar mache, und über den vorgeblichen Rückzug von der "Utopie" auf den "Realismus" (verstanden als Nachgeben oder bedingungslose Kapitulation gegenüber dem orthodoxen Stalinismus). Die objektivistische Tendenz seines Marxismus und seine konstante und kohärente Anwendung der Methode des dialektischen Materialismus haben überhaupt nichts mit den pseudomarxistischen Entartungen zu tun, die sich in der Zeit des Stalinismus in die Doktrin eingeschlichen haben. Lukács tritt ihnen vielmehr entgegen und trägt energisch zu ihrer Eliminierung bei. Weit davon entfernt, irgendwelchen Fetischismen nachzugeben, entwickelt Lukács nach dem Vorbild der authentischsten Lehren von Marx und Engels ein System, in dem die Subjektivität, das Bewußtsein und die freie Selbstbestimmung des Menschen ihre Garantie und ihr (relatives) Recht erhalten und insgesamt im Vergleich zu der hypertrophen, doch abstrakten Rolle, die sie noch in *Geschichte und Klassenbewußtsein* spielen, gründlicher durchdacht, bereichert und bedeutungsvoller scheinen, d.h. in der ganzen Fülle ihrer konkreten objektiven Bestimmungen begriffen werden.

Daß Lukács nach 1930 die Positionen von *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufgibt und ihm sowohl der Inhalt als die Anlage dieses Buchs mittlerweile fremd geworden sind, kann man ohne weiteres verstehen. Verantwortlich hierfür sind nicht die äußeren Umstände, nicht äußerer Druck oder Zwang (obgleich vorhanden), nicht die gehorsame Angleichung des Autors an von außen kommende Direktiven und auch nicht – als letzte Konsequenz – seine förmliche Selbstkritik oder seine ausdrückliche Ablehnung des Buchs. Lukács erlangt vielmehr ein stetig tieferes Verständnis der wahren Natur von Marx' Lehre und Methode. Nun befreit sich sein jugendlicher Marxismus von allem Überflüssigem: dem Idealismus, dem Sektierertum, dem Extremismus, dem messianischen

topismus, dem erbitterten Subjektivismus und dem einer ökonomischen Grundlage entbehrenden Begriff der Praxis. Verstärkt wird hingegen der Aspekt, demzufolge die wahre Sphäre der (gesellschaftlichen) Objektivität das Ergebnis der komplexen Interaktionen ist, die aus den von den Menschen oder Gruppen von Menschen in ihrer Eigenschaft als wirkliche, objektive Wesen verwirklichten teleologischen Handlungen herrühren, das heißt aus ihren konkreten Objektivierungstätigkeiten.

"Realismus" (im Gegensatz zur übrigens auch nur relativen "Utopie") bedeutet bei Lukács niemals etwas anderes als diese Konkretheit. Seine Geisteshaltung bleibt – nach den Worten von István Hermann, einem seiner ersten Schüler – bis zuletzt "eine organisch der Wirklichkeit entspringende revolutionäre Haltung." Man findet bei ihm keinem Rückzug auf die Vergangenheit, keine "Akkommodation" mit der Gegenwart und keine Nachgiebigkeit gegenüber der Wirklichkeit seiner Zeit. Vielmehr erkennt man, wie bei Marx und Lenin, das gereifte Bewußtsein von der Notwendigkeit einer Umwandlung der Welt, die ihren Ausgang nicht von utopischen Phantastereien, sondern von den objektiven Bedingungen der Geschichte, der Gesellschaft und der weltüberspannenden Beziehungen zwischen den Klassen nehmen muß.

Hiermit habe ich implizit schon die von Ihnen gestellte Frage beantwortet. Wer das Lebenswerk Lukács' nachverfolgt, sieht sich dem in jeder Hinsicht exemplarischen Bild eines Denkers gegenüber, der unermüdlich für die Menschlichkeit der Menschen kämpfte. In seiner posthum veröffentlichten Biographie *Gelebtes Denken*, in deren Mittelpunkt nicht zufällig ebenso wie in den letzten großen Schriften die Frage der "Annäherung an Gattungsmäßigkeit im individuellen Leben" steht, erscheint ihm gerade dies die "tiefste Wahrheit des Marxismus: Menschenwerdung des Menschen als Inhalt des Geschichtsprozesses, der sich – sehr variiert – in jedem einzelnen menschlichen Lebenslauf verwirklicht. So ist jeder Einzelmensch – einerlei, mit wieviel Bewußtheit – aktiver Faktor des Gesamtprozesses, dessen Produkt er zugleich ist." (*Gelebtes Denken*, hrsg. von István Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, S. 276).

Das ist also der Sinn von Lukács' ununterbrochenem politischen und kulturellen Engagement. Das ist die wahre, unvergängliche Lehre aus seinem Denken. So wie uns seine Ästhetik dazu erzieht, jenseits jeder dekadenten Mode (sei sie nun pseudoavantgardistisch oder postmodern) die authentischen Werte der Kunst zu suchen und zu genießen, so sind seine gesellschaftliche Ontologie und seine Ethik ein Gegengift gegen die aktuelle ideologische Abrüstung, gegen das Aufkommen der Ideologie der Entideologisierung (d.h. der Kapitulation und Integration ins System). So lehrt uns Lukács nicht die Aufgabe sondern die Gegenwehr und

weist uns – auch wenn die gesellschaftlichen Umstände vorübergehend ungünstig sind – den Weg des Widerstands und des Kampfs zur Verteidigung der Menschlichkeit des Menschen.

Ferenc L.Lendvai

„Wer bist du?/Versinke in Schmutz,/Umarme den Schlächter, aber/Ändere die Welt, sie braucht es!"

(1)

Gegenwärtig ist das nicht ganz so, die Situation hat sich nämlich verschlechtert. Derzeit noch wurde Lukács auf jene Erscheinung aufmerksam, daß an sich ernsthafte und gewissenhafte Gelehrte die Lehren von Marx nur oberflächlich kannten, da sie ihre diesbezüglichen Kenntnisse wahrscheinlich oder ausschließlich über andere erlangten, bzw. die Werke von Marx von vornherein voreingenommen lasen. Dies wiederum war nicht allein ihr Verschulden. Zum einen beinhaltet die Marxsche Theorie außerordentlich komplizierte, oftmals einander widersprechende Elemente, deren theoretische Lösung eine schwierige sowie akribische Arbeit fordert, welcher sich von Zeit zu Zeit nur jener widmet, dem die Thesen von Marx zumindest in den Grundzügen von Beginn an sympathisch sind. Zum anderen war der Marxismus nicht als wissenschaftliche oder philosophische Lehre verbreitet, so daß man sich auch nicht in diesem Sinne damit befaßte, sondern als die Ideologie einer politischen Bewegung, d.h. ihr theoretischer Wahrheitsgehalt wurde der praktischen Wahrheit dieser politischen Bewegung zugeordnet. Da sich aber die den Marxismus zu ihrer Ideologie deklarierenden politischen Strömungen bisher bestenfalls als utopistische erwiesen (wenn nicht sogar als totalitär usw.), hat man auch dem Marxismus bestenfalls das Aushängeschild des Utopismus angehängt. Heutzutage ist also hinsichtlich der Marx-Rezeption und Kritik nicht nur die Ignoranz zu verzeichnen, sondern Zurückweisen und Vergessen im Zeichen dieser Ignoranz: man übergeht und vergißt die Marxsche Theorie, obwohl man sie tatsächlich nie rezipierte. Es ist zum Beipiel nahezu ein Gemeinplatz, daß Marxens „Prognosen" über die Entwicklungstendenzen des Kapitalismus spektakulär falsifiziert sind. In der Tat... Die Überbevölkerung hat tatsächlich nicht zugenommen – da die Geburtsrate im Vergleich zum vorigen Jahrhundert radikal kleiner geworden ist. Die Arbeiterklasse lebt wirklich besser – aber Marx hat von vornherein gesagt, daß er nicht an eine ökonomische, sondern eine moralische Verelendung denkt. Die Krisen sind tatsächlich verschwunden – seitdem der Staat radikal in die

Sphäre der Produktion interveniert. Und von den eigentlichen philosophischen Ansichten von Marx war dann noch gar nicht die Rede.

(2)

Bevor ich die eigentliche Frage beantworte, möchte ich einen kleinen philologischen Abstecher machen, dabei auf eine meiner früheren diesbezüglichen Studien eingehend (s. Bermbach-Trautmann, Hg.: „Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie" S.145 ff.). Bekannt ist, daß Lukács in seiner späteren, nun nicht erzwungenen Selbstkritik behauptete: sein Werk folge Hegel darin, daß in ihm Entfremdung mit Vergegenständlichung gleichgesetzt wird und auch das Phänomen der Verdinglichung, der Entfremdung nahe verwandt, aber weder gesellschaftlich noch begrifflich mit ihr identisch, gleichfalls synonym gebraucht wurde. Diese Unklarheit ist zu beseitigen. bevor in diesem Sinne zur Sache übergegangen werden kann. In „Geschichte und Klassenbewußtsein" gibt es in der Tat solche Stellen, an denen das Wort Vergegenständlichung, einer gewissermaßen unexakten Wortbehandlung zufolge, im Sinne der Verdinglichung erwähnt wird. Kein genauerer philologischer Nachweis könnte aber zeigen, daß Lukács Vergegenständlichung wirklich konsequent im Sinne der Entfremdung oder zumindest der Entäußerung gebraucht und sie mit Entfremdung identifiziert. Die Texte des Buches verwenden das Wort Entfremdung für die von Menschen geschaffenen, sich ihnen gegenüber verselbständigenden Dinge, Erscheinungen und Beziehungen. Verdinglichung bezeichnet demgegenüber eine eigentümliche Erscheinungsweise der Entfremdung, die nicht als persönliches Beziehungssystem, sondern als unpersönliche und dingliche Verhältnisse verstanden werden. (Aus der „Ontologie" ist ersichtlich, daß Lukács die Kategorien Gegenstand und Ding im Grunde genommen synonym gebraucht hat: da ist Vergegenständlichung mit Gegenstandskonstitution und Verdinglichung mit Objektivation identisch – dieser Umstand hat den nachlässigen Wortgebrauch von „Geschichte und Klassenbewußtsein" zur Folge.) Dies stimmt mit der urprünglichen Konzeption von Marx überein, laut welcher das menschliche Wesen, die Gemeinschaft unter präkapitalistischen Verhältnissen in einer der Massen entfremdeten, jedoch individuellen Elite erscheint: das ist im „Patriarchalismus" der Stamm, in der Antike der Staat (Polis) und im Feudalismus das System der Stände. Demgegenüber existiert im Kapitalismus keine persönliche Abhängigkeit, die Menschen sind allein von sachlichen Kapitalverhältnissen abhängig.

Das Kapital verkörpert die Entfremdung sowie die Verdinglichung des menschlichen Wesens, es ist ein gewaltiger Fetisch, den sich die Menschen selbst geschaffen haben und über sich erhoben: uns ist bekannt, welchen großen Einfluß das Buch „Du culte des dieux fétiches" des Abbés De Brosses auf Marx ausübte, so daß offensichtlich nicht zufällig der Titel seines Hauptwerkes „Das Kapital" (und nicht z.B. „Die Arbeit") lautet.

Marx behauptet weiterhin, daß in dem Maße, in welchem das Kapital akkumuliert, sich die Lage des Arbeiters, wie immer auch seine Bezahlung sei, hoch oder niedrig, doch verschlechtern muß. Deshalb hat Herbert Marcuse in seinem Buch „One-Dimensional Man" recht, wenn er die Aufmerksamkeit darauf lenkt, daß die Theorie der sogenannten absoluten Verelendung in der Marx'schen Gedankenwelt kein nachträglicher und äußerlicher Zusatz ist,sondern zu dessen Wesen gehörig. Gleichzeitig betont er aber auch, daß Marx darunter kein Lebensniveauproblem verstand, sondern die Zunahme von Entfremdung und Verdinglichung. Der Großbetrieb erscheint in der Beschreibung von Marx als irgendein mächtiges, lebendiges „mechanisches Ungeheuer, dessen Leib ganze Fabrikgebäude füllt, und dessen dämonische Kraft, erst versteckt durch die fast feierlich gemessene Bewegung seiner Riesenglieder im fieberhaft tollen Wirbeltanz seiner zahllosen eigentlichen Arbeitsorgane ausbricht" – sozusagen als ein menschenfressender Moloch. Arbeiter, die aus den Maschinen und Automaten, aus den Produktionsbetrieben hinausgedrängt werden, können zum Großteil im Dienstleistungsbereich unterkommen. Dieser Prozeß gestaltet aber – in diesem Sinne – die Verdinglichung, die Lohnsklaverei, die Knechtschaft eigentlich noch intensiver, da die im Dienstleistungssektor Beschäftigten, die ihre Arbeitskraft, ihre Fähigkeiten und letzten Endes sich selbst direkt verkaufen, viel stärker und viel direkter ausgeliefert sind, als jene, die etwas produzieren. Man kann beispielsweise mit dem wohlbekannten „uralten" Dienst, mit der Prostitution, viel Geld erwerben, aber wer würde die Behauptung wagen, daß die Prostituierte auf einem höheren Niveau der Freiheit stehe? Dies ist selbstverständlich ein krasses Beispiel, doch weisen immer Extemitäten das wahrhaftige Wesen der Dinge aus (und darin hatte Carl Schmitt recht). Die Frage lautet nur, ob es sich bei einer auf diese Weise erfolgenden Verdinglichung um einen in der Geschichte der Menschheit im Grunde genommen künftig überwindbarenZustand handelt oder aber eine allgemeine *condition humaine*. Die Erscheinungen der Verdinglichung sind, den abstrakten Analysen der Studien von „Geschichte und Klassenbewußtsein" gemäß, Resultate der Warenprokuktion und des Warenaustausches. Diese Behauptung setzt den Kapitalismus beinahe mit der Warenproduktion gleich, welche ihrerseits in dieser oder jener Form ein notwendiger Bestandteil der Gesellschaften der menschlichen Zivilisationen ist. Die Entwick-

lung der Warenverhältnisse jedoch ist keine einfache Zu-oder Abnahme, während der Umstand, daß die Arbeitskraft zur Ware geworden ist, bei ihnen eine qualitative Änderung hervorruft: industrielle Gesellschaft und Verdinglichung. Und deshalb wäre die Warenproduktion ein nicht minder organischer Faktor des von Marx gesetzten dritten historischen Zeitalters, der postindustriellen Epoche nämlich, wenn diese Etappe verwirklicht worden wäre, was keine historische „Notwendigkeit", sondern lediglich eine sich immer wieder bietende Möglichkeit ist. Da jede industrielle Produktion gezwungenermaßen ihre eigenen Fundamente aufbraucht, indem sie nämlich die äußere natürliche Umgebung und die Reproduktion des menschlichen Lebens zerstört, stößt sie sofort auf Schranken, weil sie diesen Prozeß – die sogenannte äußere und innere Kolonialisierung (vgl. dazu die Theorien von Rosa Luxemburg, bzw. Jürgen Habermas) – nicht mehr ungehindert ausweiten kann. Ein Ende der Geschichte bleibt aber ständig eine offene Frage.

(3)

Die moralische Empörung betreffs der Verhältnisse von Entfremdung und Verdinglichung ist nicht nur bei Lukács, sondern auch bei Marx ein ständiger Begleiter ihrer geistigen Entwicklung. Das ist selbst dann der Fall, wenn beide in ihren sogenannten streng wissenschaftlichen Analysen um die Eliminierung oder zumindest Außerachtlassung der Moral bemüht sind (da es sich dabei um einen die Wissenschaftlichkeit störenden Faktor handelt). Wie könnte Marx ohne diese Prinzipien überhaupt von Immoralität des Kapitalismus sprechen, wie könnte er ausführlich in den Kapiteln seines Hauptwerkes über die Kinder moralisieren, aus deren Blut man Seide spinnt, über die arbeitenden Mütter, die sich „unnatürlich" von ihren Kindern entfremden? Wie könnte er überhaupt Werturteile über den Kapitalismus fällen, diesen als Reich der vollendeten Entfremdung charakterisieren? Oder ein Reich der „vollendeten Sündhaftigkeit", wie Fichte gesagt hat, damit – wie bekannt ist – Lukács grundlegend beeinflussend.

Lukács hat zur Zeit und nach der Periode der ungarischen Räterepublik zahlreiche Abhandlungen und Artikel geschrieben, in denen eindeutig gewisse Elemente von Rousseaus Gedankenwelt erscheinen, und zwar nicht nur die Idee des allgemeinen Willens (*volonté générale*), der über dem einzelnen Willen steht und die Allgemeinheit auch gegenüber den Einzelnen vertritt. Diese Schriften betonen auch die Rolle der durch die Entfremdung noch nicht korrumpierten Kinder in der Verwirklichung der utopischen Zukunft. Die Kinder

spielen also bei Rousseau und Marx ebenso wie bei Dostojewski und Lukács eine bedeutende – philosophische sowie utopische – Rolle. Jedoch ausschließlich betreffs der Zukunft. In der Gegenwart ist das politische Handeln gezwungenermaßen Träger von Schuldmomenten, wie das Lukács mit seinem berühmten Zitat aus Hebbels „Judith" nachweist. „Geschichte und Klassenbewußtsein" stieß unter anderem deshalb innerhalb der kommunistischen Bewegung auf so vehementen Widerstand, weil das Buch die Widersprüchlichkeit der Bewegung nicht ideologisch überdeckt hat. Auf die Kritiken von Déborin und Rudas versuchte Lukács mit einer als Manuskipt bleibenden Studie eine Antwort zu geben, dabei tief im Sumpf der parteiinternen Zwistigkeiten und Anschuldigungen versinkend. (Die Studie „Chvostismus und Dialektik" erschien 1996 in der Ausgabe der Zeitschrift *Magyar Filozófiai Szemle*.) Im Zusammenhang mit der zahlreiche Angriffe herausfordernden Kategorie des „zugerechneten Klassenbewußtseins" konstatiert Lukács hier mehrfach und betont, daß der Träger des zugerechneten Klassenbewußtseins (volonté générale) kein anderer sei, als die kommunistische Partei, was für einen Kommunisten wiederum sozusagen außer Zweifel steht. (Ja, „Extra Ecclesiam nulla salus"...). Das riesige historische Erdbeben der Revolution induzierte bei den Teilnehmern oder Mitreisenden massenhaft religiöse-messianistische Verhaltensweisen, in der jakobinistischen-leninischen Etappe spontanerweise, in der bonapartistischen-stalinistischen manipuliert, die urprünglichen utopistischen Erwartungen schienen hier also verwirklicht zu werden, das Zurücknehmen allerlei Entfremdungen miteinbegriffen. Damit ist zu erklären, daß viele anständige Menschen, vor allem Intellektuelle, die mit Greuel Zeuge der blutigen Ereignisse, und noch entsetzter jener die Idee gutheißender Niederträchtigkeiten waren, trotzdem der Idee treu blieben, dank der Meinung, daß diese blutigen Szenen des revolutionären Übergangs früher oder später verschwinden würden, und danach werde plötzlich, auf eine saubere und schöne Weise, das Reich der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit kommen. Man kann sich hier an die berühmten Worte von Brecht aus dem Lehrstück „Die Maßnahme" erinnern, die mit dem Hebbel-Zitat von Lukács verwandt sind: „Wer bist du?/Versinke in Schmutz,/Umarme den Schlächter, aber/Ändere die Welt, sie braucht es!"

(4)

Jedwede bedeutende philosophische und künstlerische Leistung oder Errungenschaft transzendiert die unmittelbar gegebene Realität. In der Religion kann die Transzendenz theoretisch auch von der Immanenz scheiden, doch erscheint in

der nicht-religiösen Gedankenwelt die Transzendenz basierend auf der Immanenz. Bei Marx existiert keine metaphysische Transzendenz:

Transzendenz und Immanenz sind Relationsbegriffe. Der einfache Tauschwert ist auch transzendent im Vergleich zur physischen Beschaffenheit der Dinge, wie Marx ironisch formuliert, es gab noch keinen solchen Chemiker, der den Tauschwert im Diamanten entdecken konnte. Die Existenz des Wertes ist also, wie Marx sagt, eine „sinnlich übersinnliche" Existenz. Ebenso ist der ästhetische Wert eines Gemäldes nicht mit dem Wert der Leinwand und der Materie der aufgetragenen Farbstoffe identisch, obwohl er ohne sie ebensowenig existiert, wie der Tauschwert des Diamanten ohne dessen physische-chemische Realität. Mit einem schwarz-rot-golden gestreiften Leinentuch pflegt man nicht Staub zu wischen, ein solches Verfahren würde freilich zu Recht als Sakrileg gelten, ebenso wie zwei über Kreuz gelegte Latten Sakralwert haben können. Dies ist kein Fetischismus im Marxschen Sinn, zumindest nicht bedingungslos: Marx spricht lediglich dann über Fetischismus (und er nimmt hier das charakteristische Beispiel ohne Zweifel aus der „Nebelregion" der traditionellen Religion), wenn wir vergessen, daß letzten Endes wir selbst die Schöpfer unserer Welt und so auch der Welt der Werte sind. Der Marxsche Atheismus ist nämlich nicht dermaßen atheistisch, daß er die religiösen Werte verneinen würde, sondern indem er diese im Ausgangspunkt nicht voraussetzt. Ein Mensch, für welchen es keine solchen Werte gibt, die verglichen mit der natürlichen Immanenz transzendiert sind, für welchen gleichsam nichts als heilig gilt, ein solcher Mensch wäre eigentlich gar kein Mensch. Marxens Theorie war die Fortsetzung des Erbes der deutschen klassischen Philosophie, die aber selbst wiederum Erbe von etwas war, der christlichen (genauer protestantischen) religiösen Tradition nämlich. Wie Hegel unterstreicht, sind Philosophie und Religion nicht dem Inhalt, sondern der Form nach verschieden.

So hat der Marxismus als Theorie notwendigerweise auch diese Erbschaft übernommen und fortgesetzt, und wenn die Säkularisierung der christlichen Religion bereits von Kant, Fichte und Hegel durchgeführt wurde, so haben Feuerbach und Marx deren Materialisierung vorgenommen. In dieser Hinsicht ist das Wesentliche das Übernehmen des eschatologischen Ideenguts des Christentums, wonach sich wie bei Kant, Fichte und Hegel, so auch bei Feuerbach und Marx eine Art diesseitige Erlösungslehre zeigt. Bei Kant wird die universelle weltbürgerliche Gesellschaft und der Weltstaat des ewigen Friedens, bei Fichte die Gemeinschaft der Heiligen und die Rechtfertigung der Menschheit, bei Hegel die echte ständische-bürgerliche Monarchie und die allgemeine Versöhnung, bei Feuerbach die allgemeine Herrschaft der Liebe, bei Marx die Verwirklichung des Kommunismus proklamiert, als diesseitiges Reich Gottes. Uns

sollte hier klar sein, daß die Gefahr des Totalitarismus tatsächlich mit den philosophischen Absoluta, so mit der Idee der geschichtlichen Teleologie und mit dem daraus hervorgehenden politischen Utopismus und religiösen Messianismus einhergeht. Aber man hat dabei zu erkennen, daß diese Konsequenzen nicht aus der Idee an sich, nicht aus dem Versuch ihrer Verwirklichung selbst, sondern aus der Form des Verwirklichungsversuchs folgen, d.h. aus dem politischen Bewegungscharakter. Daß die Idee nach Verwirklichung strebt, ist selbstverständlich – was wäre das für eine Philosophie, die sich tatsächlich nur mit der bloßen Kontemplation zufrieden geben würde?! Aber die politischen Bewegungen und die Revolutionen gehören auch zum historischem Reich der Notwendigkeiten, und nicht zu dem der freien ethischen Tätigkeiten. Der Marxismus als Bewegung hat versagt, weil er die Warnung Hegels unberücksichtigt ließ, dergemäß die Revolution ohne Reformation unmöglich ist, weil die Erneuerung der äußeren Umstände ohne das Erneuern der inneren Verhältnisse nicht gelingen kann. Die Welt zu verändern, und zwar gemäß ihrer inneren Maßstäbe, ist in der Tat unsere Aufgabe. Deren Verwirklichung kann aber lediglich von der Hinsicht unserer individuellen Tätigkeit ein universelles und unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ sein. Weder die Philosophie des Thomas von Aquin noch die Predigten des Franz von Assisi werden durch Simonie oder Inquisition ungültig, ihr Wert ist selbst von der Gültigkeit jener Ideologie unabhängig, mit der sie in Verbindung standen. Das Lebenswerk von Lukács sowie im Rahmen dessen vor allem wohl „Geschichte und Klassenbewußtsein" werden solange Bestandteil des sozialtheoretischen sowie philosophischen Denkens und so der menschlichen Kultur bleiben, wie es eine solche überhaupt gibt.

László Sziklai

„Geschichte und Klassenbewußtsein" – Vergangenheit und Gegenwart

Bald ist es soweit, daß wir an die Arbeit der Katalogisierung der kommunistischen Bücher des 20. Jahrhunderts gehen können. Das Inventar muß aufgestellt werden, zu dem wir eine neue Eingliederung, einen neuen Katalog benötigen werden. Die Beziehung des Kommunismus zu den Büchern, in denen seine Geschichte aufgezeichnet und durch die seine Geschichte gleichzeitig tradiert war, wird im Perfekt flektiert, nicht weil das Jahrhundert zu Ende geht, sondern wegen des „Endes des Kommunismus". Ein jedes Buch, das ab jetzt das Thema Kommunismus anspricht, wird zur umgeschriebenen Geschichte, gebunden an eine Gegenwart nach dem Ende, Ausdruck einer neuen Gegenwart. Es mag sein, daß das soviel heißt wie: Es gibt nichts, was die Bestandaufnahme dringlich machen würde. Oder doch? Es mag sein, daß gerade jetzt, von der Abgeschlossenheit her die zum Ganzen gewordene Geschichte erzählt, der Anfang beurteilt werden kann.

Das Werk des Anfangs, des den Kapitalismus umwälzenden, des als nach- und nichtbürgerliche Gesellschaftsform konzipierten und in Welt- und nationalen Kriegen, in Revolutionen geborenen Systems war „Geschichte und Klassenbewußtsein", das Buch von Georg Lukács, das Kind zugleich des Weltkrieges, der russischen Oktoberrevolution und der Geschichte der ungarischen Räterepublik, ein Kind zugleich des Sieges und des Zusammenbruchs. Die auf das Machen der Geschichte gerichtete Parteiarbeit und das Studium der marxistischen Dialektik wuchsen aber erst am Ende 1923 zusammen.

Marx und Engels, die kommunistischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts haben, und darin folgten sie den besten Traditionen der bürgerlichen Revolution, Geschichte zugleich geschrieben und gemacht (sie waren Autoren, aber auch dramatis personae), sie waren praktisch tätige Politiker ihrer Bewegung, und zugleich Theoretiker ihrer Ideologie, Wissenschaftler. Georg Lukács ist bewußter Erbe dieser Tradition der Gründung, einer, der den Katalog der kommunistischen Schriften bedeutend bereichert hat. Ein Erbe, der Kontinuität schuf, ein Erbe, der Marx zusammen mit Hegel in das 20. Jahrhundert hinüberrettete. Hinüber in eine politische Bewegung. Ein Erbe, der die Beziehung zwischen praktischer Parteiarbeit und wissenschaftlicher Theorie, aber auch ihre oft und in den verschiedensten Formen auftauchenden, manchmal lebensgefährlichen Widersprüche klar sah.

Mit Ausnahme der Aufsätze „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" und „Methodisches zur Organisationsfrage", die, wie es von dem Verfasser erzählt wird, in der Zeit einer unfreiwilligen Muße eigens für diese Sammlung geschrieben worden sind, sind die Studien des Buches „Gelegenheitsarbeiten", die mitten in der Parteiarbeit entstanden sind. Die Konkretheit der Verflochtenheit mit den sich schnell verändernden politischen Verhältnissen bedeutet eine unverkennbare „Zeitgebundenheit". Lukács selbst macht den Leser darauf aufmerksam, daß sich in dem Essay "Funktionswechsel des historischen Materialismus" überspannt optimistische Erwartungen bezüglich der Dauer und dem Tempo der Revolution widerspiegelten. „Eine systematisch-wissenschaftliche Vollständigkeit hat also der Leser von diesen Aufsätzen nicht zu erwarten." (Geschichte und Klassenbewußtsein, Luchterhand, Darmstadt/ Neuwied 1981, 49.)

Mir scheint die Substitution für den Mangel, irgendein Beitrag zur systamatisch-wissenschaftlichen, auf Vollständigkeit angelegten Rekonstruktion der theoretischen Fragen der revolutionären Bewegung von damals keine fällige Aufgabe zu sein, auch nicht eine, die gegenwärtig erreichbare Ziele verspräche. Zugleich scheint mir nicht das Problem der konkreten Geschichtlichkeit von „Geschichte und Klassenbewußtsein" – das Problem, das Lukács im Vorwort selber angesprochen und, während er seinem Buch Form gab, für sich auch gelöst hat – das eigentliche Problem zu sein, sondern die Frage, ob wir überhaupt „Erben" dieses Gründers sind. Können wir überhaupt Erben sein, wie er einer war, nicht nur Nachfolger der „Klassiker", sondern Erbe, der, indem er die hegelsche-marxsche Tradition fortsetzte, Kontinuität schuf?

An der Schwelle des 21. Jahrhunderts ist das „Vererben" selbst zum besonderen Problem geworden. Ist die marxistische-kommunistische Hinterlassenschaft überhaupt als „Erbgut" eines gegenwärtigen Weltsystems, einer existierenden proletarischen Bewegung, einer Vergangenheit ohne Zukunft zu deuten? Marx ist, wie seinerzeit Hegel, ein „toter Hund". Wenn es überhaupt etwas Bleibendes, in seinem Wert Beständiges in dem Werk der Klassiker gibt. so ist es von wissenschaftlich-kultureller Bedeutung – sagen die, die ein milderes Urteil fällen: es gehört zum musealen Bücherbestand. Die gegenwärtige Lage wurde am genauesten von György Márkus charakterisiert, als er folgendes schrieb: „Zwar erfreut sich die marxistische Theorie eines beispielosen wissenschaftlichen (also akademischen) Respekts, ihre theoretisch ehrwürdigen (intellektuellen aufrichtigen und ernsten) Formen üben aber auf keine radikale Be-

wegung irgendeinen Einfluß aus. Die Geschichte des Marxismus hat in einem gewissen Sinne einen vollständigen Kreis beschrieben."

Die Frage der Kontinuität stellt sich neu: Wird es nochmal einen Streit um die Erbschaft von Marxisten, von Georg Lukács geben, um die Erbschaft der von Márkus beschriebenen kreisförmigen Laufbahn?

Gläubige und Pfaffen universeller Ideengebäude, die sich zu weltumwälzenden Bewegungen gesellen, stoßen mit der Zeit immer und unvermeidlich auf das Problem der „wahren Lehre". Ist die Frage, die zu stellen sich Lukács genötigt sah – „Was ist orthodoxer Marxismus?" – lebendig geblieben? Wenn wir seine Antwort zu akzeptieren gewillt sind, so dürfen wir Orthodoxie nicht als die im dialektischen Marxismus vorfindbare „Forschungsmethode" deuten, sondern vor allem als „Geschichtlichkeit". Dieser Akzent ist überall anwesend und überall unmißverständlich im Buche: „Die materialistische Dialektik ist eine revolutionäre Dialektik." (aaO, S.59). Das Proletariat ist eine revolutionär-historische Klasse, die „zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist, und auf diese Weise greift die Theorie unmittelbar und adäquat in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft ein: es wird die Einheit von Theorie und Praxis, die Voraussetzung der revolutionären Funktion der Theorie möglich." (GuK, 60).

Sieht man sich sorgfältig um, findet man sicherlich bis heute Orthodoxe und Neuerer im Streit um das Lukácssche Erbe, Nachfolger, Jünger, Gläubige, Diskutierende in beträchtlicher Menge. Wo es so reichlich Exkommunizierer und Steinewerfer gibt, wird es auch an Parteigängern nicht fehlen. Massenweise entstehen Dissertationen. Doch welcher Lukács ist präsent? Welcher Teil der Erbschaft ist lebendig: seine Philosophie, Ethik, Ästhetik, Ontologie? Man kann aus Lukács frei und vieles und in vielfacher Weise wählen – in „veränderten Weisen und in einer veränderten Zeit".

Ihn beerben kann man aber nur jenseits des Sozialismus, jenseits des bipolaren Weltsystems. Es gibt keine ununterbrochene, geradlinige, in die Zukunft weisende marxistische-kommunistische Kontinuität. Wenn wir diesem Buche unsere Ehre erweisen und die durch den Jahrestag sich darbietende Gelegenheit ergreifen wollen, müssen wir uns einen neuen Weg der Beerbung wählen.

Es kann aber lehrreich sein, wenn wir nur daran erinnern, daß wir einige Visionen der Beerbung schon hinter uns wissen. Noch zu Lebzeiten von Lukács fand der „orthodoxe" Versuch statt, in dem die Schüler von Lukács in der Diskussion um die Ontologie sich als Schüler des Verfassers von „Geschichte und Klassenbewußtsein" definiert haben, und entschieden die Zurückweisung, die (später und fest entschlossen) Lukács seinem Meisterwerk entgegenbrachte, zurückwiesen. Der Streitpunkt, um den es bei dieser Zurückweisung der Zurückweisung ging, war die Gültigkeit der ursprünglichen Deutung der Verdinglichung: „Wir können es nicht akzeptieren, daß unter Verdinglichung bloß so etwas wie eine Versteinerung des Prozesses zu verstehen wäre. Das Problem ist nicht erkenntnistheoretischer Art. Das in „Geschichte und Klassenbewußtsein" darüber Gesagte hält auch heute stand." (Vorwort zu den „Aufzeichnungen" der Schüler für den Gen. Lukács).

Der nächste Versuch, Lukács zu beerben, enthielt – bei Bewahrung der Kontinuität – einen wesentlich neuen kritischen Punkt, der unmittelbar die Wirtschaftstheorie Marxens, das „Kapital" betraf, wobei die Kritik das Werk Lukács nur beiläufig streifte. In den Jahren 1970-72 schrieben drei Philosophen aus dem Kreise der Lukács-Schüler, György Bence, János Kis und György Márkus, ein Buch mit dem Titel „Wie ist eine kritische Wirtschaftslehre möglich?" (wegen des Veröffentlichungsverbot erst zwanzig Jahre später erschienen: T-Twins, Budapest 1992, hg. v. J. Kis u. L. Sziklai). Die wesentlichste Veränderung in der Weise der Beerbung war jetzt, daß die Verfasser das Werk von Lukács historisierten. Das will sagen, daß ihrer Ansicht nach Lukács in den 20er Jahren die Marxsche kritische Wirtschaftslehre einfach umgangen hat. In der praxisphilosophischen Einstellung blieb kein Platz für die Marxsche Wirtschaftstheorie. Das Oberhaupt behandelte und kritisierte unmittelbar die Entfremdungstheorie des jungen Marx. Es diagnostizierte einen fast an Mystik grenzenden Utopismus in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844, wo Marx in radikalster Form die negativen Konsequenzen der Entfremdung durchdachte. Die Schüler von „Geschichte und Klassenbewußtsein" dachten zu dieser Zeit, der junge Marx könne so konsequent auf diesem Gebiet nur sein wegen der „ökonomischen Undefinierbarkeit" der Gegenüberstellung von Kapitalismus und Kommunismus.

Nach 1968, zu Beginn der 70er Jahre, zur Zeit des Glaubens an die Renaissance des Marxismus, änderte die kritische Analyse der Marxschen Wirtschaftstheorie, die Historisierung von „Geschichte und Klassenbewußtsein" nichts an der Überzeugung der Lukács-Schüler, daß dieses Hauptwerk des Marxismus der 20er Jahre „das Wesentliche genau erfasst hat: Marxens kritische Theorie ist eine Kritik der Verdinglichung, die die miteinander verflochtenen sachlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge begrifflich voneinander trennt".

Und der „Renaissance-Marxismus", inspiriert durch die Tradition des durch ihn selbst uminterpretierten Lukácsschen Nachlasses, stand zu dieser Zeit (und das war eine Art Orthodoxie) noch immer auf dem Boden des Transzendierens der bürgerlichen Gesellschaft und hätschelte die Perspektive eines antistalinistischen Sozialismus.

Dürfen wir die frühen Versionen der Beerbung als die „Auflösung der Lukácsschen Philosophie" deuten? (Zu den wichtigsten Begebenheiten in der Lu-

kács-Bewertung vor und nach der Wende s. Sziklai László, Egyszer volt – hol nem volt. Eszmetörténeti tanulmányok (Es war einmal. Essays zu Ideengeschichte.), T-Twins, Budapest 1995). Zur Auflösung gesellt sich immer die Frage nach den Folgen. Was ist das Neue, das von der Auflösung angekündigt wird? Es ist sehr schwer, eine Antwort auf diese Frage zu finden, auf die Frage, die ja am engsten mit dem oben berührten Dilemma zusammenhängt: Was sollen wir nach 1989 beerben? Hinzu kommt noch, daß erneut das „Ende der Philosophie" proklamiert wurde, und zwar viel radikaler und beharrlicher als je zuvor. In solchen Traueranzeigen geht es natürlich immer um Philosophien mit einem bestimmten Sinn. Es ist angebracht, der Ansicht Heideggers zu gedenken, nach dem mit der von Marx bewerkstelligten Umkehrung der Metaphysik die Philosophie an ihre letzte Möglichkeit angelangt ist, die Position des „letzten Nihilismus" erreicht hat. Was man auch dahin deuten könnte, es gäbe nichts, was zu beerben sei: kaum etwas bietet sich uns als Erbschaft an.

György Márkus stellt zu recht fest, daß der Gedanke über das Ende der Metaphysik nur als Ausdruck einer Haltung gegenüber der modernen Welt möglich ist, für die die Entwicklung der westlichen Kultur das Ende einer mit Apokalypse drohenden Verfallsgeschichte darstellt. Das einzige, was uns übrig bleibe, sei uns vorzubereiten und auf die große Wende zu warten. Auch meiner Ansicht nach ist der Standpunkt des „Attentismus", eine Haltung, die die Gegenwart absolut ablehnt, uns aber auch ein Bild der „Zukunft" zu skizzieren verbietet, nicht akzeptabel, weil sie uns überredet, alles anzunehmen, was von sich behauptet, es sei radikal anders.

Ist es vorstellbar, daß man die Gegenwart verwerfen könnte, ohne sich irgendein Bild, und ein utopisches Bild schon gar nicht, über die Zukunft auszumalen, und doch nicht dem „Attentismus" zu verfallen?

Nicht zum ersten mal sehen wir uns dieser Frage gegenübergestellt: der Frage der Zukunft.Ist das Werk von Lukács von der Vergangenheit her, als Zeugnis der Vergangenheit lesbar, beerbbar? Ich hoffe, daß es eine solche Lesart gibt, eine Lesart, die damit verwandt sein dürfte, wie Benjamin das Werk gelesen hat. In seinen Notizen über den Begriff Geschichte zitierte Benjamin den Satz, der von Lukács stammt, daß nämlich „die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst das Subjekt der geschichtlichen Erkenntnis" sei. Er zitierte ihn, weil er ihn nötig hatte, um zur Zeit der Herrschaft des Faschismus dem Dilemma der Zukunft ins Auge schauen zu können. Er zitierte ihn, weil seiner Ansicht nach die Chancen des Faschismus dadurch nur vergrößert wurden, daß seine Gegner im Namen des Fortschritts als historische Norm gegen ihn auftraten. Die Erben müssen sehr ernst beherzigen, was Benjamin über die Beziehung von Prophezeihung und Erinnerung sagt. „Bekanntlich war den Juden untersagt, der Zukunft nach-

zuforschen. Die Thora und das Gebet unterwiesen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen."

Es gibt einiges, dessen die Erben von Lukács (und Benjamin), die zukünftigen Leser von „Geschichte und Klassenbewußtsein", gedenken sollten. Sie benötigen die Geschichte, um mit ihrer Geschichte fortfahren zu können.

Andrew Feenberg

Dialektischer Konstruktivismus: Zur Aktualität von Lukács' Konzept der transformierenden Praxis

Mit dem Aufkommen der postempiristischen Kritik der positivistischen Philosophie der Wissenschaft wurden Hinweise auf die soziale Beeinflussung des durchaus auch substantiellen Gehalts wissenschaftlicher Theorien Gemeinplätze. Dies läßt vermuten, daß Lukács uns insofern noch etwas zu lehren hat, als sein Konzept der Verdinglichung spätere soziale Interpretationen der wissenschaftlichen Praxis antizipierte. Nun ist es schwierig, Lukács in die aktuelle Debatte miteinzubeziehen, aufgrund seiner doppeldeutigen Behandlung von Natur in *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Tatsächlich erscheint Lukács gleichzeitig die soziale Konstruktion der Natur *und* ihre Unabhängigkeit von menschlicher Aktivität geltend zu machen. Diese Doppeldeutigkeit hat viele spätere Kommentatoren verwirrt.

Steven Vogel (1996, S. 47) zum Beispiel zeigt auf, daß für Lukács die Naturwissenschaft zwei essentielle Seiten bzw. Momente hat: eine kreative Seite, in welcher ein künstlerisches, experimentelles Milieu konstituiert ist, *und* eine kontemplative Seite der passiven Beobachtung der Naturgesetze, die enthüllt werden. Vogel denkt, daß Lukács die Unabhängigkeit der Natur an sich behauptet, weil er die passive Beobachtung stärker als die kreative Seite der wissenschaftlichen Praxis hervorhebt – daher sein Terminus "kontemplative Praxis" für die wissenschaftlich-technische Beziehung zur Wirklichkeit. Postempiristische wissenschaftliche Studien haben diese Betonung richtiggestellt.

Ich bin nicht überzeugt von dieser diagnostischen Beschreibung von Lukács' Problemen. Lukács bestätigt mehr als einmal unmißverständlich, daß unser Wissen von der Natur historischen Charakter besitzt, daß es nicht nur purer Reflex der „Fakten" ist, sondern vielmehr das Resultat aus unseren Praxen und konzeptionellen Entwürfen (z.B. Lukács, 1968, S.6). Dies ist in allgemeinen Züge genau das, was der Postempirismus beinhaltet. Nun bleiben für Lukács Natur und Wissenschaft deutlich voneinander verschieden, obwohl wir in jeder signifikanten Dimension Vorstellungen entwickeln können. Lukács behauptet weiterhin, daß Natur Gegenstand entverdinglichender Analyse sein kann wie irgendein anderer sozialer Fakt. Wäre es da nicht konsistenter, Vogel zu folgen

und zu behaupten, daß das, was wir Natur nennen, einfach ein anderer Aspekt von Gesellschaft ist, ein Aspekt, wonach wir das „natürlich" nennen, was wir zu entverdinglichen nicht in der Lage waren? Was erklärt Lukács' seltsame Beharrlichkeit, die Natur, auch nachdem er sie entverdinglicht hat, als „real" zu deklarieren, in einem stärkeren Sinne, als es Vogels Konstruktivismus erlaubt?

Der Schlüssel zu Lukács'Sicht des Problems liegt in seiner Theorie der Praxis. Es wird sich zeigen lassen, daß es vorteilhafter ist, das Problem der Natur von diesem Aspekt seiner Theorie aus anzugehen als von offensichtlich widersprüchlichen eigenen Kommentaren zu diesem Thema. Lukács unterscheidet zwischen zwei fundamental verschiedenen Typen der Praxis: eine verdinglichte "kontemplative" Praxis, die charakteristisch ist für die bürgerliche Gesellschaft, und eine proletarische transformierende Praxis, welche seine Objekte penetriert. Vergessen wir für einen Moment die Klassenbezüge und betrachten die Struktur dieser beiden Typen von Praxis. Das Modell der kontemplativen Praxis ist die Beziehung des Arbeiters zur Maschine (Lukács, 1968, S.89). Die Maschine ist in sich komplett; sie hat ihre eigene Logik, die Gesetze ihres Funktionierens; die Maschine ist dem Arbeiter äußerlich, und er bedient sie, ohne ihre funktionelle Autonomie aktuell zu kontrollieren. Für Lukács ist dieser Typ von Subjekt-Objekt-Beziehung exemplarisch für die verdinglichte Praxis einer kapitalistischen Gesellschaft, ob es sich um unternehmerische Aktivitäten, Kaufen und Verkaufen auf Märkten oder wissenschaftliche Forschung handelt (Lukács 1968, S.98). Kontemplative Praxis ist nicht nur passiv, wie es der Terminus suggeriert, sondern weist einen technisch-manipulierenden Charakter auf. Sie modifiziert die Welt, um sicher zu sein, aber sie läßt ihre Objekte im Wesentlichen unverändert. In der Tat setzt sie die Gesetzmäßigkeit ihrer Objekte voraus, welche sie gemäß dem Prinzip Bacons versteht : „Die Natur kann nur beherrscht werden, wenn man ihr gehorcht." Kontemplative Praxis muß hierbei die Theorie, in welcher das Gesetz gefaßt ist, von der applizierenden Praxis trennen. Trotz der hektischen Aktivität der technischen Zivilisation wirkt ihre Praxis nicht auf die Essenz ihrer Objekte – ihr Gesetz, nur auf ihre manifesten Formen, ihre Erscheinungen. Aktivität auf dem Niveau der Erscheinungen entspricht einer passiven Beziehung zum Gesetzmäßigen, wobei Praxis bloß bobachtet und nicht zu verändern versucht. Der Aktivismus des bürgerlichen Subjekts basiert auf fatalistischer Akzeptanz, einem „Realismus" auf einem tieferen Niveau. Dieser Realismus zeigt sich zumal in der idealistischen Vorstellung von Werten als irreversibel getrennt von den Faktizitäten dieser Welt. Die verdinglichte Subjekt-Objekt-Konzeption der Philosophie hebt diese Struktur auf den höchsten Grad der Abstraktion. Um auf Lukács zurückzugreifen: wenn Kant demonstriert, daß die Welt der Erfahrung rigoros durch die physikalischen Geset-

ze bestimmt ist, eröffnet er das Universum eines unlimitierten technischen Fortschritts, während er vom Prinzip her die Werte von dieser Entwicklung ausschließt (Lukács 1968, S.160-161). Transformierende Praxis unterscheidet sich insofern, als sie die Gesetzmäßigkeiten selbst attackiert. Es ist eine nichttechnische Praxis, welche die Essenz ihrer Objekte durchdringt und sie in ihrem innersten Wesen verändert. Das implizite Modell dieses Typus der Praxis ist das Selbstbewußtsein. Im Erkennen unserer selbst ändern wir unmittelbar das, was wir sind. Selbstbewußtsein ist simultan Erkenntnis und Aktion; es transzendiert den Spalt zwischen theoretischem und praktischem Charakter, u.d.h. den Standpunkt der Verdinglichung. Lukács' Innovation ist der Versuch, soziale Transformation gemäß diesem Modell zu konzipieren, als ein hochkomplexer und sozial vermittelter Ausdruck von Selbsttransformation.

Wie ist dies möglich? Das Konzept des sozialen Selbstbewußtseins ist abhängig von der Existenz einer wie auch immer gearteten kollektiven Subjektivität. Aber Lukács glaubt nicht an eine mysteriöse Gruppenseele. Vielmehr besteht sein kollektives Subjekt aus einem Zusammenschluß von Individuen zu einem Ganzen durch eine spezielle Logik der Interaktion. Für das Bürgertum ist diese vereinheitlichende Logik die der Verdinglichung, wobei diese ihre Einheit hinter einer individualistischen Fassade verdunkelt wird (Lukács 1968, S.165). Wie Lukács schreibt: "die Bourgeoisie handelt zwar in der objektiv-ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft als Klasse, sie kann aber der Entwicklung dieses Prozesses, den sie selbst vollführt, nur als eines ihr äußerlichen, objektiv-gesetzmäßigen, an ihr selbst geschehenden Vorganges bewußt werden."(AaO, S.63). Lukács überbrückt die Lücke zwischen individuellem und sozialem Selbstbewußtsein durch das Interpretieren der kontemplativen Praxis als unbewußter kollektiver Handlung. Selbsterkenntnis und Aufhebung der Entfremdung in der sozialen Sphäre involvieren kollektive Selbstbewußtwerdung. Ich möchte etwas genauer erklären, wie es dazu kommen kann.

Wichtig ist, daß Lukács niemals behauptet, daß wir ohne jede kontemplative Praxis auskommen können und überall durch verändernde Praxis ersetzen können. Der springende Punkt ist vielmehr, daß gewisse kontemplative Praxen fundamental modifiziert werden/sind, wenn ihre Subjekte selbstbewußt werden. In der individuellen Sphäre sind wir vertraut mit dieser Unterscheidung. Die meisten Annahmen/ Glaubenssätze sind nicht modifiziert, wenn wir uns ihrer bewußt werden, jedoch gibt es einige, wie z.B. Selbstwidersprüche im Glauben oder Formen des Selbstbetrugs, die unmittelbar durch ihr Selbstbewußtwerden transformiert werden.

Das soziale Äquivalent dazu ist der Markt. Wenn Käufer und Verkäufer auf dem Markt handeln, formen sie ein kollektives Subjekt, welches seiner selbst

nicht bewußt ist. Ihre Praxis ist vielmehr bestimmt durch die „Gesetze" des Markts, die sie jeweils benutzen, um selbst vorwärts zu kommen, aber das Gesetz selbst ist die Resultante ihrer vielfältigen Versuche, es zu benutzen. Die Bedingung für das Entstehen eines solchen Systems ist das fundamentale Nicht-Erkennen von sozialen Zusammenhängen. Dieses Nicht-Erkennen besteht in der präkonzeptionellen Strukturierung der sozialen Welt als eines Reichs individueller Aktivitäten in fremder Objektivität. Diese Strukturierung ist geschichtlich kontingent. Werden die Individuen sich der Konsuquenzen ihrer Handlungen bewußt und fangen an, sie willentlich zu koordinieren, können sie ihre „kontemplativen" Einschränkungen überwinden, ebenso auch die verdinglichte Objektivität ihrer Handlungsobjekte. Sie können das „Gesetz" ihrer Handlungen (ver-)ändern und gemeinsam einen anderen Typus sozialer Welt kreieren.

Tatsächlich kann sich Lukács solch radikale Resultate nur im Fall des kapitalistischen Markts vorstellen. Arbeiter „produzieren" hier Gesellschaft durch ihre Arbeit und durch ihre Teilnahme an kapitalistischen Institutionen. Wenn sie zusammenkommen, kann sie nichts vom Transformieren der Gesellschaft, die sie ja unbewußt sebst konstituieren, abhalten. Aber die Bedingung dieser Transformation ist die Selbstbewußtwerdung des Arbeiters, die Erkenntnis seiner eigenen sozialen Rolle, Diese Erkenntnis konstituiert als solche einen grundlegenden sozialen Wechsel, weil sie fundamental ändert, was es heißt, Arbeiter zu sein: sie macht aus einem passiven, verdinglichten sozialen Atom einen kollektiv Handelnden: „der Akt des Bewußtwerdens verändert die Gegenständlichkeit seines Objekts" (aaO, S.178). Lukács beschreibt diesen Vorgang genauer so: „Der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigene Beziehung zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektsrolle zu erheben, ist sein Bewußtsein: das Selbstbewußtsein der Ware: die Selbsterkenntnis, die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft. Dieses Hinzutreten des Selbstbewußtseins zur Warenstruktur bedeutet aber etwas qualitativ und prinzipiell Anderes, als was man sonst Bewußtsein „über" einen Gegenstand zu nennen pflegt. Nicht nur weil es ein Selbstbewußtsein ist. Denn dieses könnte – wie z.B. in der wissenschaftlichen Psychologie – sehr wohl dennoch ein Bewußtsein „über" einen Gegenstand sein, das bloß, ohne die Art der Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand und dementsprechend die Art der so erlangten Erkenntnis zu verändern, „zufällig" sich selbst zum Ggenstand erwählt. (...) Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis praktisch. D.h. diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, struktive Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis." (AaO S.168-169)

Lukács'Beharrlichkeit in der Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte darf nicht primär ontologisch verstanden werden, sondern in Relation zu dieser Unterscheidung von Praxistypen. Ganz grundsätzlich weist er darauf hin, daß es ein „Reich" gibt, in welchem transformierende Praxis möglich ist, in welchem wir unsere Objekte durch soziale Selbstbewußtwerdung rekonstituieren können; aber daneben existiert ein anderes Reich, in welchem unsere Handlungen immer kontemplativ oder technisch sein werden. Das erste Reich ist die Gesellschaft, das zweite ist das der Natur. Am einfachsten ausgedrückt: er behauptet, daß wir unser soziales Leben nicht qua technischer Kontrolle durch einige andere menschliche Wesen organisieren lassen müssen, wie es der Kapitalismus erfordert, aber daß wir immer in einer technischen Beziehung zur Natur stehen werden. Der Kapitalismus mißbraucht eine verdinglichte technische Kontrolle über das soziale Leben, welches potentiell Ort einer kollektiven Selbstkontrolle unter sozialistischen Vorzeichen ist. Kein vergleichbarer Wechsel in unserer Beziehung zur Natur begleitet den Fortschritt vom Kapitalismus zum Sozialismus.

Die epistemologische Konsequenz dieser Unterscheidung von Praxistypen und ihren Objekten entspricht einer parallelen Unterscheidung der wissenschaftlichen Methoden. Kontemplative Praxis ist essentiell undialektisch, genau wie sein Objekt, die Natur. Verdinglichte Methodologien sind hierbei dem verdinglichten Objekt angemessen. Wir können natürlich die Praxis der Wissenschaft und ihrer Konzeption der Natur entverdinglichen. Die daraus resultierende soziale Interpretation der Wissenschaften und der Natur offenbart die Abhängigkeit unseres Naturwissens von der Gesellschaft. Es ist richtig, daß wir dadurch in einem gewissen Sinne selbstbewußt werden, aber dies konstituiert nicht eine verändernde Praxis, weil, in Lukács Sicht, es weder die Resultate der wissenschaftlichen Theorie verändert, noch die eigentliche Konzeption der Natur. Insofern er nicht das Projekt einer radikalen Ausdehung des Selbstbewußtseins auf die (Natur-)Wissenschaft verfolgt, hat Lukács keinen Grund, die Kontingenz der Natur gegenüber unseren Praktiken zu verleugnen, und er unterscheidet sie von der sozialen Domäne, in welcher Selbstbewußtsein eine direkte praktische Signifikanz hat.

Für Lukács involviert wahre, transformierende Praxis nicht nur ein Verstehen der epistemologischen Abhängigkeit von verdinglichten Objektivitäten der Gesellschaft, sondern auch eine ontologische Dialektik von dem Subjekt und dem Objekt, die diesen Objektivitäten zugrunde liegt. In der sozialen Domäne sind wir im stärksten Sinne das Objekt, das gesellschaftliche Bewußtsein ist Selbstbewußtsein und als solches transformierend. Hier verändert das Selbstbewußt-Werden direkt die Logik der kollektiven Handlung. Keine vergleichbare Veränderung naturwissenschaftlicher Gesetze resultiert aus der entverdinglichenden Selbstreflexion in dieser Sphäre.

Natur als solche hat eine gewisse relative Unabhängigkeit vom Sozialen, insofern ihre gesetzmäßige Ordnung nicht durch bewußte soziale Praxis veränderbar ist. Dies bedeutet nicht, daß Natur Geschichte auf dem fundamentalsten ontologischen Niveau transzendiert, daß z.B. Geschichte ein bloßer Unfall der Evolution ist. Die Frage der ontologischen Priorität ist unabhängig von dem epistemologischen Problem. Ob Natur "in" Geschichte ist, oder Geschichte "in" Natur, bestimmt nicht den jeweilgen wahren Wert in der eigenen Domäne. Tatsächlich glaubte Lukács, daß die Natur der modernen Wissenschaft eine direkte Konsequenz der Verdinglichung war, d.h. eine sozial bedingte Sicht der Welt. Für ihn ist Geschichte, nicht Natur hierbei die ultimative Realität. Aber praktisch gesprochen gibt uns Verdinglichung Zugang zu der Wahrheit der Natur, insoweit wir sie erkennen können, und in dieser Domäne kann Verdinglichung letztendlich nicht transzendiert werden.

Natürlich gibt es Fälle, in denen das Selbstbewußtsein der wissenschaftlichen Praxis diese verändert und mit ihm unsere Konzeption der Natur. Um ein Beispiel zu nennen: Der "wissenschaftliche" Rassismus des späten 19. Jahrhunderts erschien gut abgesichert durch die wissenschaftlichen Methoden dieser Zeit, kam aber dann unter zunehmende Kritik als ein Reflex sozialer Vorurteile. Möglicherweise wurde die Wissenschaft selbst revidiert, um die Effekte dieser Vorurteile auszuschließen. Wir kennen ähnliche Veränderungen, die heutzutage auftreten, in Beziehung zu geschlechtlichen und sexuellen Präferenzen.

Dies sind Fälle, wo eine Ideologiekritik der Wissenschaft inegrierender Bestandteil der Wissenschaft selbst wurde. Es wäre denkbar, daß die Akkumulation solcher Fälle zu einer "neuen Wissenschaft" führen könnte, in dem eingeschränkten Sinne, wie den Terminus Marcuse in *One-Dimensional Man* (Marcuse 1964, S. 166-167) gebraucht. Nichtsdestotrotz, insofern diese Fälle Wissenschaft verändern, liefern sie eine neue Setzung von uns unabhängiger Natur; tatsächlich ist es Kennzeichen des wissenschaftlichen Fortschritts in solchen Bereichen, daß er zu solchen Gesetzmäßigkeiten führt, welche der Modifikation durch Selbstbewußtsein widerstehen.

Der Erfolg eines wissenschaftlichen Resultats, der darin besteht, den Vorbehalten der Ideologiekritik zu entgehen, muß selbstverständlich nicht ewig sein. Natur ist ein sich bewegendes Ziel; wie Marcuse sagt: "Natur ist keine Manifestation eines "Geistes", sondern vielmehr seine essentielle Grenze" (1972, S. 69). Was wir zu einer gegebenen Zeit als Natur identifizieren, ist tatsächlich geschichtlich kontingent, entsprechend unserer konzeptionellen Raster und Praktiken. Aber was es für uns bedeutet, es als Natur zu positionieren, ist präzi-

se: es als unabhängig von uns zu erkennen, anzuerkennen, daß es eine Voraussetzung unserer Praxis ist, präziser etwas, was nicht transformiert wird in seinen Gesetzmäßigkeiten durch Praxis.

Die Unabhängigkeit der Natur ist nicht bloß eine Illusion; wer dies annimt, behauptet, daß Wahrheit absolut sein muß, um des Namens würdig zu sein. Während eine solche Annahme für manche Philosophen Sinn machen könnte, hat es nichts mit Wissenschaft, wie Wissenschaftler selbst sie verstehen, zu tun. Wenn wir Wissenschaftlern in ihren Aktivitäten „folgen", bemerken wir, daß sie keine Probleme damit haben, die Fakten, die sie "konstruiert" haben, hundertprozentig für real zu halten (Latour 1996, S. 37ff.). Die Wahrscheinlichkeit, daß eine zukünftige Stufe in der wissenschaftlichen Entwicklung derzeitige Theorien signifikant modifizieren oder vielleicht sogar ersetzen werden, damit demonstrierend, daß sie nur "reine" Konstruktionen waren, ist in keinem Sinne eine Widerlegung dieser Theorien oder ein Beweis, daß die natürliche Welt, die sie postulieren, mythisch ist.

Die Natur der Naturwissenschaft ist ein handwerkliches Produnkt, keine metaphysische Spekulation. Wissenschaftlich gesprochen gibt es gute und schlechte Konstruktionen dieser Natur, Konstruktionen, welche kollabieren, wenn wir ihre ideologische Basis verstehen, und andere Konstruktionen, die halten, egal wie viel wir über sie herausfinden. In diesem Zusammenhang zu sagen, daß Natur "bloß" ein Konstrukt ist, bedeutet: die Domäne des Diskurses mißzuverstehen. Die philosophische Feststellung, daß "Natur eine soziale Kategorie ist", verneint in keinem Falle die handwerkliche Produktion bestimmter natürlicher Objekte(verstanden als wirklich unabhängig) in der Praxis der Naturwissenschaft (Lukács 1968, S. 234). Um die Unabhängigkeit dieser Objekte zu überwinden, benötigt man weitere wissenschaftliche Arbeit, nicht aber eine generelle Theorie über Natur. Es ist ein Kategorienfehler, zu glauben, daß ein universalphilosophischer Konstruktivismus mit einem Schlag alle Postulate einer unabhängigen Natur auf den Status der alten pseudowissenschaftlichen Rassetheorien reduziert. Es ist ebenfalls ein Kategorienfehler, anzunehmen, daß die Unabhängigkeit der naturwissenschaftlichen Objekte einen philosophischen Realismus etabliert.

Während ich glaube, daß diese Verteidigung von Lukács erklärt, wie wir Natur von Gesellschaft konzeptionell und ohne Selbstwidersprüche unterscheiden können, erklärt sie noch nicht, wie Natur und Gesellschaft unterschieden werden können in der Hinsicht daß unsere Praxis in Beziehung zu der einen sauber von unserer anderen Praxis in Beziehung zu der anderen zu separieren ist. Wie Latour und andere nachgewiesen haben, ist die soziale Welt ein Netzwerk aus Leuten und Dingen, in intrikaten Mustern verwoben, die nicht leicht

zu entwirren sind. Ist es wirklich möglich, das Sebstbewußtwerden einer sozialen Gruppe, die eingebunden ist in auch technologisch hochkomplexe Sozialstrukturen, anhand des Modells einer unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein zu beschreiben? Die Antwort auf diese Frage wird wahrscheinlich negativ ausfallen, und doch wollen wir nicht in unkritischer Akzeptanz der Verdinglichung in jedem Bereich verfallen, wo komplexe Beziehungen zwischen Leuten und Dingen vorherrschen, wie es z.B. Jürgen Habermas tut.

Habermas' Theorie ist eine wirklich drastische Revision der Lukácsschen Theorie der Verdinglichung. Habermas meint, daß Medien wie Geld und Macht menschliche Handlungen in einer essentiell objektiven, technischen Weise koordinieren. Mediale Koordination ist seiner Auffassung nach der einzige Weg, Ordnung in den Hauptinstitutionen einer komplexen Gesellscheft zu etablieren, zumal in Wirtschaft und Staat. Solche Koordination hat eine unveränderbare verdinglichte Systemrationalität. Selbstreflexion – und folglich wahre Demokratie – gehört nur zur Lebenswelt der informellen menschlichen Beziehungen. Diese Lebenswelt beinhaltet eine öffentliche Sphäre, welche Grenzen für die Reichweite der Medien setzen kann, aber keine Demokratisierung ist möglich innerhalb der Märkte und Verwaltungen, die gesteuert werden durch medienkoordinierte Interaktion. Nur: insofern die meisten unserer Lebensvollzüge in Kontakt mit Märkten oder Administrationen irgendeiner Art stattfinden, läuft Habermas' Theorie auf die unkritische Kapitulation vor der Verdinglichung hinaus.

Anderswo (Feenberg, 1999) habe ich zu zeigen versucht, wie Habermas' Medientheorie umgeformt werden kann in einer Richtung, daß die Möglichkeit der radikalen Demokratisierung in komplexen Gesellschaften denkbar wird. Während ich an diesem Problem arbeitete, habe ich entdeckt, daß Konstruktivismus allein nicht ausreicht, um diesen Job zu erledigen. Der Punkt ist nicht nur, daß wir komplexe Netzqwerke konstituieren – Habermas würde das ohne Schwierigkeiten zugeben können – sondern daß wir in der Lage sein müssen, ihre Logik zu transformieren. Das würde Habermas nicht akzeptieren, denn in seiner dualistischen Terminologie würde es darauf hinauslaufen, die komplexen Institutionen einer modernen Gesellschaft durch „rein" kommunikative Handlungsformen zu ersetzen. Das Resultat wäre ein Rückschritt zu irgendeiner Art Vormodernität, viel eher als ein Fortschritt zu einem höheren Niveau direkter Demokratie, das – wie er behaupten würde – unter modernen Umständen unmöglich ist.

Diese starke Opposition zwischen Systemrationalität und kommunikativer Rationalität, verdinglichten und demokratischen Institutionen resultiert aus ei-

ner Systemtheorie, welche prinzipiell die Wirksamkeit des Selbstbewußtseins ausschließt, das – wie wir gesehen haben – so zentral für Lukács ist. Tatsächlich ist für Habermas alle Reflexivität assoziiert mit Kommunikation, und Systeme sind per definitionem unbewußt. Aber sobald Effekte des Bewußtseins in die Systemtheorie inkorporiert werden, kann man den gordischen Knoten zerschneiden, mit welchem Habermas sich selbst und die Sozialtheorie gebunden hat.

Im Anschluß an Hayeks Reflexionen über „spontane Ordnungen", deren Hauptbeispiel der Markt ist, hat Paul Dumouchel (1991) genau solch eine Revision der Systementheorie vorgeschlagen. Er unterscheidet zwei Typen der spontanen Ordnung, konstituiert durch Handelnde, die jeweils Regeln individueller Handlung folgen. Da gibt es die spontanen Ordnungen, welche „rational" in dem Sinne sind, daß sie stabil bleiben auch bei fortschreitendem Verständnis des Systems durch die Handelnden. Wettbewerbsspiele sind Beispiele für rationale Ordnungen: der Wille und die Fähigkeit der Spieler zu spielen, ist normalerweise nicht beinflußt durch das, was sie über die Natur des Spiels und seine Regeln lernen können. Aber es gibt auch spontane Ordnungen, welche „irrational" sind in dem Sinne, daß die Handelnden, wenn sie die Regeln ihres Handelns verstehen bzw. durchschauen, sie notwendigerweise modifizieren. Dumouchel bietet das Beispiel des Opfers oder des zum-Sündenbock-Machens an, beruft sich auf Beobachtungen René Girards, um einen Basismechanismus der sozialen Solidarität zu bestimmen. Die Opferlogik kann nicht der Enthüllung standhalten, daß das Objekt des Opfers eine „nomale" Person ist, die genau so unschuldig ist wie die, welche ihn töten. Das Opfer wird annulliert durch das Selbstbewußtwerden der Opfergemeinschaft. Der Austritt aus der Irrationalität durch das Bewußtwerden kann nach Dumouchels Schema zur Schaffung einer rationalen Ordnung führen, die bewußt gesteuert wird, oder aber zur Schaffung einer „vernünftigen" Ordnung, die nicht nur auf individueller Handlung beruht, sondern kollektiv geplant ist nach explizit normativen Vorstellungen, z.B. solchen der Gerechtigkeit.

In Lukács' Terminologie: verdinglichte soziale Formen konstituieren irrationale Ordnungen, die transformiert werden können, sobald ihre Handlungsträger deren Logik erst einmal verstehen. Die Habermas'schen Medien basieren also nicht auf Rationalität, sondern auf Blindheit oder Verblendung. Sie können der Entdeckung ihrer eigenen inneren Logik durch die, die an ihnen teilnehmen, nicht widerstehen. Nur, was ist die Alternative? Ich will nun zu zeigen versuchen: die Institution eines Systems von permanenten Übergängen von der Irrationalität zu rationalen und vernünftigen Ordnungen bietet eine Alternative zu Habermas' starren Dichotomien.

In *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (1986) vermutete ich, daß es bei Lukács eine Spannung gibt zwischen dem Modell des Selbstbewußtseins als direkte Selbsttransformation (eine – wenn man so will – Art radikalem, idealistischen Konstruktivismus) und einem anderen Ansatz, welcher den unendlichen Prozeß des Vermittelns (des Vermittlungen Schaffens) betont, in welchem ein soziales Subjekt schrittweise spezifische Barrieren der Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle zurückdrängt. In Übereinstimmung mit dieser dialektischen Theorie, ist Konstruktion keine Selbstkreation, sondern die Vermittlung mit einem vorher gegebenen Objekt. Dieser zweite Strang der Theorie wird vorrangig in Lukács' Reflexionen über die Differenz zwischen idealistischen und dialektischen Formen der Rationalität entwickelt. Während Idealismus vortäuscht, er könne das Objekt ex nihilo produzieren, zumindest in Gedanken, beinhaltet die Dialektik die Beziehung einer konstituierenden, praktischen Subjektivität zu einer zuvor existierenden Objektivität irgendeiner Art. Alle Vermittlungen setzen eine Unmittelbarkeit voraus, ein unmittelbares gegebenes Etwas, auf das die Vermittlung sich bezieht. Dies ist die Bedingung der Endlichkeit, welche einen dialektischen Konstruktivismus definiert. Was Vermittlung von Verdinglichung unterscheidet, ist die Abwesenheit von prinzipiellen Grenzen für das, was vermittelt werden kann. Der Prozeß der Vermittlung ist potentiell unbegrenzt und keine Unmittelbarkeit bleibt ewig außerhalb des Vermittlungszusammenhangs (sozusagen als ein Ding an sich). Vermittelndes Denken „postuliert" seine Vorgegebenheiten, kann sie „wenden"(verändern) und mit sich vermitteln, während verdinglichtes Denken die ontologische Festigkeit des Gegebenen unterstellt (Lukács 1968, S.163, 205-206).

Der Grund für diesen Unterschied liegt in der Funktion des Selbstbewußtseins. Das dialektische Subjekt entdeckt sich selbst in seinen Objekten beim Selbstbewußtwerden, wohingegen das verdinglichte Subjekt sich selbst von seinen Objekten separiert. Jedoch ist zu beachten, daß die hier transformierende Praxis die Unabhängigkeit der Objektivität als solcher nicht abschafft, nur bestimmte Gegenständlichkeitsformen, welche in den -historisch gegebenen – Horizont des sich rekonstruierenden Selbstbewußtsein geraten. Aber dies impliziert, daß etwas, was der Verdinglichung sehr ähnlich ist – nämlich objektive, unabhängige gesetzmäßige Dinge – ein notwendiges Moment einer dialektischen Konzeption ist, obwohl das, was verdinglicht wird, zu einer gegebenen Zeit sich ändern kann, genau in dem Maße, in dem das soziale Subjekt verschiedene Aspekte seiner Existenz zu seinem Selbstbewußtsein erhebt.

Das Konzept der Vermitlung muß also Widerstände und Übergänge als normale Momente historischer Entwicklung behandeln, und nicht bloß als Hindernisse auf dem Weg zu einer vorherbestimmten Zukunft. Dieses Konzept impliziert, daß es – entsprechend zu jeder Gestalt sozialer Transparenz, in welcher sich das Subjekt selbst durch Sebstbewußtsein konstituiert – stets undurchlässige Gebiete verdinglichter Beziehungen geben wird, welche sich vorläufig der Logik verändernder Praxis entziehen.

Der Akt der kollektiven Selbstbewußtwerdung kann die Objektivität des sozialen Netzwerks nicht in die Intentionen, bzw. in die Willensäußerungen ihrer Schöpfer auflösen, aber es kann Aspekte solcher Netzwerke vermitteln. Nichts bliebe auf ewig außerhalb unseres Zugriffs, außer der Natur als solcher oder reiner Formen der Systemrationalität. Und doch würde immer etwas zeitweilig außerhalb unserer Reichweite sein, eine Unmittelbarkeit, auf welche wir uns in unseren Vermittlungen momentan problematischer Aspekte von Natur oder System zu beziehen hätten.

Radikale Demokratisierung komplexer Gesellschaften würde so nicht die Auflösung aller Systemrationalität in eine pure Lebenswelt der kommunikativen Handlungen involvieren, wie Habermas es befürchtet, sondern nur willkürliche Grenzziehungen für eine Umstrukturierung systemischer Zusammenhänge in Übereinstimmung mit öffentlich diskutierten Wertvorstellungen überflüssig machen. Es sind genau diese Grenzen, technologische oder ökonomische Imperative genannt, welche den ultimativen Schutz des Kapitalismus von heute darstellen. Was wir brauchen, ist eine post-habermasianische kritische Theorie, um diese Grenzen zu attackieren. Vielleicht kann Lukács uns bei dieser Aufgabe noch immer helfen.

Literaturangaben

DUMOUCHEL, PAUL (1991): Systemes sociaux et cognition. Introduction aux sciences cognitives. D.Andler (ed.). Paris. Gallimard.

FEENBERG, ANDREW (1986): Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory. New York. Oxford University Press.

FEENBERG, ANDREW (1999): Questioning Technology. Routledge.

LATOUR, BRUNO (1996): Petite Réflexion sur le culte moderne de dieux Faitiches. Paris. Synthélabo.

LUKÁCS, GEORGE (1968): History and Class Consciousness, translated by R.Livingstone. Boston MIT Press.

MARCUSE, HERBERT (1964): One-Dimensional Man. Boston Beacon-Press.

MARCUSE, HERBERT, Nature and Revolution, in: Counterrevolution and Revolt.Boston Beacon Press.

VOGEL, STEVEN (1996): Against Nature. Albany. SUNY Press.

László Illés

Über die notwendige Gültigkeit von „Geschichte und Klassenbewußtsein"

Der Realsozialismus (propagandistisch in gutbürgerlichen Kreisen, in angenehmen Nischen mit genüßlichem Schaudern „Kommunismus" genannt) liegt in Trümmern; das Idealbild – damals auch von Lukács mitentworfen –, in die zukünftige Geschichte visionär verlegt, hat sich laut sachkundigen Experten als ein Truggebilde erwiesen. Ganze Ketten von Institutionen, zahlreichen Fonds und Stiftungen, schillernde Karrieremöglichkeiten locken tausende und abertausende ältere und jüngere Forscher, Wissenschaftler, (über die eifrige Schar der alltäglichen Pressepropangandisten sprechen wir hier besser nicht), um zu beweisen, zu dokumentieren, daß die „Länder des Bösen" (es waren derer nämlich mehrere), die auf die irrtümliche Idee aufgebaut waren, wonach die Arbeiterklasse, auf ihr Klassenbewußtsein gestützt, mit Sendungsbewußtsein erfüllt, für eine bessere Gesellschaft ohne brutale Ausbeutung und Demütigung, eine bessere Zukunft für die Menschheit (also nicht nur für sich selbst) streiten kann. Daß dabei inzwischen Hundertmillionen aus den Tiefen menschenunwürdiger Umstände, aus nicht zivilisierten Verhältnissen auf ein mehr oder weniger annehmbares Niveau und und einen akzeptablen Lebensstandard emporgestiegen sind, wohl durch einen leidensreichen Weg der Modernisation gegangen, und daß die führende Kraft dieses Realsozialismus – zusammen mit den bürgerlichen Demokratien – maßgeblich dazu beigetragen hat, den tierischen Feind der Menschheit, den Faschismus, unter unermeßlichen Menschenopfern und Sachverlusten zu zerschlagen, um dies zu dokumentieren, zu beweisen, dafür werden heutzutage keine Institutionen, keine Fonds und Universitätsprojekte mehr gestiftet, dies wird alles bewußt in Vergessenheit gedrängt, sogar die Existenz eines Antifaschismus in Zweifel gezogen, sogar Fachismus und Kommunismus mit großer Vorliebe gleichgesetzt. So entsteht der große Betrug des Jahrhundertendes.

Es taucht aber die Frage auf: cui prodest? Das ist allerdings eine theatralische Frage. Natürlich ist dies alles für die neue Totalität nützlich, für die Entstehung eines neuen Klassenbewußtseins, einer anderen Klasse selbstverständlich, die keine Erlösung verkündet, ganz im Gegenteil: Sie suggeriert die Unmöglichkeit der Erlösung, um die Unterdrückten lahmzulegen; das ist eine Totalität, die sich mit Widerwillen die Mahnungen des römischen Papstes und der zitternden Börsengurus anhört; die nur mit brutaler militärischer Vernichtungskraft Frieden stiften kann, die die Arbeiterbewegung ungern duldet, sogar, wo es möglich ist, zerschlägt; sie hat die Arbeiterklasse als Partner in einem vernünftigen Dialog ausgeschaltet und sich genuinere Kontrahenten ausgesucht. So sehen wir unter den Verhältnissen der Multipolarisierung der Welt blutige ethnische Kriege in Gang gesetzt, den Terrorismus, der vielerorts auf staatliches Niveau gehoben ist; die Kriminalität, die sich erschreckend ausdehnt; wo die Umweltverschmutzung und deren Krankheitsfolgen beängstigend anwachsen; wir erfahren aus den Medien von Verhältnissen, wo sich kaum verborgene tierische Instinkte im gesellschaftlichen Verkehr der Menschen offenbaren (Mangel an Solidarität, Betrug, Raub und Mord, Vernachlässigung der Verpflichtungen der öffentlichen Hand, z.B. im Gesundheitswesen, usw. usf.). Man fragt sich verblüfft: Was ist denn das für eine demokratische Freiheit und bürgerlicher Wohlstand, die man sich nach dem Zusammenbruch des von Lukács auch mitprojizierten Systems erhofft und versprochen hat?

Die Antwort ist nicht sehr kompliziert aufzufinden: hier walten die Gesetze der weltweiten Globalisierung, das alles ist Folge eines Klassenbewußtseins der Verwalter einer neuen Totalität, die auch an der Verwirklichung einer neuen Geschichte der einviertel-dreiviertel Gesellschaft bastelt; also augenscheinlich sind die Devisen die gleichen geblieben, keinesfalls veraltet, nur eben von einer anderen Klasse in Anpruch genommen, im eigenen Interesse.

Lukács hat vor 75 Jahren ein Projekt entworfen, das wird jetzt vom alten Kontrahenten aufgegriffen, und mit umgekehrten Vorzeichen verwirklicht. Laut aus dem Verkehr gezogener Terminologie ist das natürlich nichts anderes als Klassenkampf, auch wenn die Folgen durch ein trügerisches Prisma gesehen als ethnische Gegensätze, als atavistischer Brudermord und ähnliches bezeichnet werden. Dahinter stecken unverändert die im raschen Tempo wachsenden, gravierenden sozialen Unterschiede und Spannungen. Ihre Lösung wäre deshalb allein möglich mit der Ausgleichung dieser Ungleichheiten, und nicht mit stetiger massiver Bedrohung oder Gewalt.

Heißt das alles, daß das Herauskommen aus dieser Situation der Verwilderung, aus dem zivilisiertem Vor-Mittelalter wieder die Aufgabe der Arbeiterklasse wäre, wie das Lukács vor 75 Jahren gedacht hat? Sicherlich nicht, oder nicht nur. Die Arbeiterklasse in ihrer traditionellen Form existiert heute schon immer weniger; die technische Entwicklung hat stattdessen vielmehr eine sehr heterogene, enorm große Masse der ausgebeuteten, niedergedrückten Heloten aller Schichtungen und Schattierungen produziert, die unter dem massiven En-

fluß der Bewußtseins-Manipulation, der Massmedia-Industrie willenlose, ausgelieferte Opfer des großen Laufbandes der Globalisierung werden. Ein klares Situationsgefühl zu erwecken, in Bewußtmachung der Standorte aller unterdrückten Klassen und Schichten in dem Gefüge der Globalisierung zu erreichen, dies erforderte eine enorme Ausbreitung der Bewußtseins-Träger, die in verschiedenem Maße von diesem System tagtäglich und besonders perspektivisch bedroht sind. Die umfassende Ausbreitung des Widerstandes würde auch der allgemeinen Demokratisierung der Bewußtseins-Sphären dienen, würde auch die unglücklichen, schrecklichen Verzerrungen – die sich während des langen Marsches in den 70er Jahren ereigneten – in der Zukunft vermeiden. Und sie würde vielleicht auch dazu beitragen, um die unheilbringenden Reihen von verheerenden Kriegen, Weltkriegen, Ausrottungen ganzer Nationen, Ausbeutung und Korruption, die Folgen der Kolonialisierung, usw., usw., von denen die Geschichte der anderen – jetzt wieder allgemein gültigen – Totalität gekennzeichnet war und teilweise ist, zu vermeiden.

Und wie ist es unter diesen Umständen mit der Verantwortung der Intelligenz bestellt, was für eine Rolle spielt die Bewußtseins-Industrie heutzutage in diesem makabren Theater? Dies nur annähernd beschreiben zu wollen, würde sehr weit führen. Ganze Sparten, z.B. der Literaturwissenschaft, flüchten in die vermeintlich wertfreie Sphäre der Sprache, zum neutralisierten Text, zu den ausgeleerten abstrakten Formen. Inhalt, ideelle Aussage, humanistische Sendung des dichterischen Wortes – dies sind alles überheblich und borniert herabgewürdigte, nicht zur Wissenschaftlichkeit gezählte Floskeln einer abgelösten Welt.

Und wie steht es mit der Philosophie? Unlängst habe ich an einer internationalen wissenschaftlichen Konferenz in Sachen Lukács teilgenommen, wo u.a. ein angesehener, ehrwürdiger Professor, ein ehemaliger Schüler von Lukács über das Thema referierte: „Ist Kulturkritik sinnvoll?“ Die Antwort lautete natürlich: sie ist nicht sinnvoll. Der Professor meinte sogar: „Die Welt ist, wie sie ist. Uns gegeben, wie sie eben gegeben ist. Damit läßt sich nichts machen... Warum sich Lukács, ich würde sagen: mit der postmodernen Lösung nicht abfinden konnte, ist eine Frage, die ich hier nicht erörtern kann, er vertrat sie noch nicht einmal.“ Er äußerte abschließend, mit Verweis auf Lukács, daß der Philosoph den gefährlichen Weg der Kulturkritik ging, „der – ich kann nicht umhin, das sagen zu müssen – unausweichlich zum Totalitarismus führt.“

Also, so weit sind wir gekommen, ich würde sagen: verkommen. Die neue Totalität ist dabei, ein neues Bewußtsein, ein zivilisiertes Sklaventum für die Mehrheit der Menschen zu errichten, (obwohl in weiten Regionen mancher Kontinente diese Operation keineswegs so zivilisiert vor sich geht), und von der

Intelligenz wird dabei suggeriert: Rütteln wir nicht daran, nur keine Kulturkritik, nur kein Protest um Gottes Willen, weil all dies zum Totalitarismus führt. “Die Welt ist, wie sie ist,” – sagt der weise Professor und meint: den Totalitarismus kann man vermeiden, wenn man die aktuelle neue Totalität bejaht und sich sogar damit identifiziert. Das Schicksal der übriggebliebenen Dreiviertel der Menschheit soll uns nicht interessieren, das ist kein Gegenstand der tiefen Philosophie der zynischen Vernunft.

Enthaltsamkeit von der Kulturkritik zu fordern, das ist für das postmoderne Philosophieren sehr wichtig heutzutage; die bunte und unterhaltsame postmoderne Show-Welt ist auf die Betäubung der Denkfähigkeit, auf die Erziehung zur Brutalität, also auf Inhumanität ausgerichtet. Bei Lukács war es anders, ihn interessierte das Bewußtsein des Proletariats, das er in Vertretung der ganzen Menschheit sehen wollte. In diesem Sinne ist es verständlich, wenn man denkt: Der Zusammenbruch eines ausbesserungsbedürftigen Sozialismus ist ein historisches Unglück nicht nur für die internationale Arbeiterbewegung, sondern für die ganze Menschheit. Dieser Zusammenbruch war eine Folge der überwiegenden Kraft des Kontrahenten, der eifrigen Aktivität der Verräter aus den eigenen Reihen, eine Folge der Unzulänglichkeiten seiner Wirtschaftsgesetze, und nicht zuletzt: die Folge seiner schwerwiegenden moralisch-ethischen Fehler und Sünden, des Mangels an Demokratie und menschlichen Rechten. Dem Kontrahenten wurden von der Geschichte viereinhalb Jahrhunderte gegönnt zur völligen Etablierung, und wie weit er es auf dem Weg der Vervollkommnung gebracht hat, das sehen wir tagtäglich; der Sozialismus konnte eben nur damit beginnen, seine Unzulänglichkeiten zu beseitigen. Um nicht auf diesem Weg voranzukommen, mußte er vernichtet werden.

Die Geschichte ist also noch nicht abgeschlossen (da irrt sich der naive Fukuyama), das Klassenbewußtsein ist dem Proletariat abhanden gekommen und gegen es gerichtet worden; die weiteren Folgen sind nicht abzusehen. Man erinnert sich unwillkürlich an die Beschreibungen von Paul Klees Angelus Novus durch Walter Benjamin. Ich denke, so sieht es heute, an diesem Gedenktag mit “Geschichte und Klassenbewußtsein”, aus.

Rahel Jaeggi

Verdinglichung – ein aktueller Begriff?

Ist das "Prinzip Verdinglichung" noch aktuell? Ist es gar "bis heute eine der authentischsten Deskriptionen unseres Weltzustandes", wie Rüdiger Dannemann nahelegt? Zunächst einmal spricht nicht viel dafür. Die Attraktivität des Begriffs – sozusagen sein theoretischer sex appeal – scheint gegen Null zu gehen. Weder in der philosophischen Debatte noch in soziologischen Zeitdiagnosen oder politischen Bewegungen spielt die Verdinglichungsdiagnose zur Zeit eine nennenswerte Rolle. Verdinglichung, so drängt sich bei der Literaturrecherche auf, war das letzte Mal in den siebziger Jahren wirklich aktuell, hat aber im Gegensatz zu den Plateauschuhen noch kein Revival erfahren. Daß dabei die Theorie der Verdinglichung durch den Lauf der Dinge "weniger widerlegt als verdrängt" wurde, mag sein. Nur hat umgekehrt der Bergriff Verdinglichung selbst auch von modischen Konjunkturen gelebt. Seine Beliebtheit und die zeitweise inflationäre Verwendung beruhte nie ausschließlich auf der analytischen Tiefenschärfe, sondern hatte auch immer seine evokative Komponente. Wenn sich also heute die sozialphilosophische Deutungskraft des Begriffs erschöpft zu haben scheint: Gibt es keine Verdinglichung mehr, oder gibt es nur nicht mehr ihren Begriff? Und was verlieren wir, wenn wir ihn als Medium der kritischen Verständigung über Gesellschaft aufgeben? Aktuell ist eine Theorie der Verdinglichung dann, wenn sich zeigen läßt, das sie Phänomene erschließt, die wir anders nicht zureichend verstehen.

Was aber sind "Reifikationsphänomene"? Erste Intuitionen ergeben eine vielfältige Mischung: Neuere Entwicklungen der "Kommodifizierung", von der bezahlten "Leihmutterschaft" bis zur Kommerzialisierung öffentlicher Räume; die Technisierung der Kommunikation und die "Mediatisierung" der Wirklichkeit; Bürokratisierung, soziale Indifferenz und die Zunahme instrumentell aufgefaßter sozialer Verhältnisse. In den Blick kommen Konformität, "Inauthentizität" und gesellschaftliches Rollenverhalten. Und vage kann man den Eindruck haben, daß die gesellschaftliche Grundstimmung von einem "Gefühl der Machtlosigkeit" geprägt ist, das der klassischen Beschreibung von Verdinglichung als einer "Verwandlung der Menschen in Objekte" (Israel), die zu passi-

ven Beobachtern ihrer Handlungen gemacht werden, entspricht.[1] Vermutlich war die metaphorische Reichhaltigkeit des Begriffs schon immer Voraussetzung dafür, daß sich in der Diagnose der Verdinglichung alle Kritik und alles Unwohlsein – am Leben im Kapitalismus wie in der modernen Welt überhaupt – bündeln konnte. Totzdem ist es schwer, die Gemeinsamkeit all dieser Phänomene zu erkennen.

Der Begriff Verdinglichung suggeriert eine Art der Verkennung. Etwas, das kein Ding ist, wird als Ding behandelt. Das hat Folgen. Über ein Ding kann man verfügen, zum Beispiel kann es veräußert oder verkauft werden. Ein Ding setzt keine Zwecke, es steht uns als Mittel zur Verfügung. Es ist ein Objekt, dessen man sich bedient und das instrumentalisiert werden kann. Ein Ding ist unlebendig, es hat kein Eigenleben und keinen Eigensinn. Und unser Verhältnis zu bloßen Dingen ist, sofern wir sie nicht wiederum „personifizieren", unpersönlich und sachlich. Andererseits zeichnet sich ein Ding gerade durch seine Unverfügbarkeit im Sinne der Unabhängigkeit aus. Als Objekt ist es selbstständig, etwas unverrückbar Gegebenes. All diese Momente, die Instrumentalisierung, Entqualifizierung und Versachlichung einerseits (pejorativ als Entlebendigung und Verarmung aufgefaßt), die Naturalisierung und Verselbständigung eines eigentlich sozialen Geschehens andererseits, gehen in das Verständnis obiger Phänomene als Verdinglichung ein. Es ist allerdings leicht zu sehen, daß Verdinglichung unterschiedliches bedeutet, je nachdem welcher der hier aufgezählten Momente der Dinghaftigkeit hier zum Tragen kommt – und je nachdem, ob die Verdinglichung Personen, Eigenschaften von Personen, Tätigkeiten, soziale Beziehungen und Praktiken, oder gar Dinge selbst betrifft. Und so macht es einerseits den Reiz des Begriffs aus, all diese Aspekte zusammen zu denken. Andererseits bedarf der Zusammenhang einer Klärung. Ebenso unbeantwortet ist die Frage, was eigentlich jeweils das normativ Problematische an Praktiken der Verdinglichung ist. Was macht Verdinglichung inadäquat? Die in der Betrachtung der Verdinglichung als „Kategorienfehler" liegende Vermischung von deskriptiven und normativen Komponenten erweist sich als verwirrend. Nicht zuletzt bei den Problemen, die sich hieraus ergeben, hätte eine Rekonstruktion des Begriffs anzusetzen. „Jemanden" als „Etwas" zu behandeln, ihn als verfügbares Objekt statt als Person zu sehen. Hier ist Verdinglichung eine Form der Instrumentalisierung die gegen den kategorischen Imperativ verstößt. Viel umstrittener ist aber die Diagnose und Kritik der Verdinglichung, sofern diese sich

1 Daß all dies in einem gesellschaftlichen Klima der Postulierung von Eigenverantwortung und Mobilität, der Erweiterungen von Optionen und der Rückkehr von Authentizität und „Ganzheitlichkeit" bis ins Managementhandbuch hinein, stattfindet, ist dem Verdinglichkeitsdiagnostiker allenfalls Symptom „falschen Bewußtseins".

auf Eigenschaften oder Tätigkeiten von Personen bezieht. Ist es so klar, welche Anteile der eigenen Person man nicht entäußern kann, ohne dabei verdinglicht zu werden? Und was genau ist gefährdet, wenn z. B. Frauen ihre Gebärfähigkeit vermarkten: Ihre Autonomie oder ihre persönliche Integrität? Auch die Rede von der „Kommerzialisierung der Gefühle" greift allzu leicht auf essentielle Vorstellungen von Authentizität zurück. Wenn in der Debatte über die „Kommodifizierung" immer größerer Lebensbereiche besonders diejenigen Bereiche im Kreuzfeuer der Kritik stehen, die man als persönliche, nichtinstrumentelle, dem Markt entzogene Bereiche zu betrachten gewohnt ist, so trifft das zwar breit getragene Intuitionen. Diese sind aber alles andere als unhinterfragbar. Es zeigt sich, daß es sich hier um höchst komplizierte ethische Fragen handelt, die auf Verständnissen von Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und personaler Identität beruhen, die zu Recht umstritten sind, will man nicht auf religiöse oder traditionelle Verständnisse vom „Menschsein" zurückgreifen. Auch weitere Aspekte der Verdinglichungsdiagnose erweisen sich als problematisch. Wenn als Verdinglichung die Versachlichung sozialer (vorher persönlicher) Beziehungen kritisiert wird, leugnet das eine Ambivalenz: Bedeutet doch Versachlichung und die damit einhergehende Zunahme von Indifferenz, wie vor allem Georg Simmel eindrücklich beschrieben hat, immer auch einen Freiheitsgewinn. Die Grenze aber zwischen Indifferenz und einer Form von Entsolidarisierung, die man als Instrumentalisierung sozialer Beziehungen (in denen neben der Zerstörung sozialer Praktiken auch ein Untergraben der konstitutiven Bedingungen eigener Identitätsbildung liegen könnte) kritisieren kann, wäre erst näher zu bestimmen.

Erst recht schwierig sind jene Anwedungen des Begriffs, die das Motiv der Entqualifizierung als Indirektheit und Künstlichkeit auslegen. Wenn hier das Überhandnehmen der neuen Medien als Verdinglichung und „Entfremdung" von authtentischer Erfahrung verstanden wird, liegt dem eine Vorstellung von Unmittelbarkeit, eine Glorifizierung von Direktheit und ursprünglicher Erfahrungsfülle zugrunde, die nicht zu halten ist. Warum sollte z. B. die Kommunikation im Internet per se verdinglichter (oder entfremdeter) sein als die in der Dorfkneipe? Ebenso wie bestimmte Formen der Konsumkritik (deren Lieblingsbeispiel mit erstaunlicher Regelmäßigkeit McDonalds ist), geben die analytischen Kategorien einer solchen kulturkritischen Wendung zu wenig her, um die Bedingungen für „gelingende Erfahrung" und Kommunikation zu beschreiben. Kaum weniger Probleme bereitet die Beschreibung von Verdinglichung als einer Art von Verselbständigung. Soziale Prozesse und Institutionen gewinnen, so sagt man metaphorisch, ein von ihren Urhebern unabhängiges Eigenleben. Sofern hier das von Menschen Geschaffene als Quasinatürliches erscheint,

wirkt es zwingend und unveränderlich. Verdinglichung bedeutet so ein Verhältnis versachlichter Herrschaft und die Entmächtigung der Individuen. Problematisch ist das nicht nur unter Hinweis auf die „notwendige Ausdifferenzierung" (und die „Entlastungsfunktion" von Institutionen) auch das zugrundeliegende Subjektverständnis, die Siegessicherheit des Menschen als dem „Produzenten" seiner Welt, und die der Kritik zugrundeliegende Vorstellung von Planbarkeit, Transparenz und Durchschaubarkeit sind problematisch geworden. Eine Rekonstruktion des Verdinglichungsbegriffs müßte also die Unverfügbarkeit von Handlungsfolgen und die Spannung im Verhältnis von Autonomie und Heteronomie im Verhältnis zur Welt thematisieren können.

Die hier umrissenen Probleme mögen andeuten, daß der Niedergang der Verdinglichungstheorie nicht nur Resultat einer Verdrängung ist, sondern auch auf Begründungsdefizite im Konzept der Verdinglichung selbst reagiert. So wird eine „Revitalisierung" des Verdinglichungskonzepts nicht umhin kommen, auf veränderte theoretische Prämissen (Kritik der „Subjektphilosophie", das Obsoletwerden geschichtsphilosophischer Argumentationsfiguren, die Problematik „essentialistischer" und anthropologischer Begründungen) wie auch auf veränderte gesellschaftliche Bedingungen zu reagieren. Dazu müßten nicht nur die der Verdinglichungskritik zugrundeliegenden Hintergrundideale und ihre implizierte Ethik offengelegt werden; die Maßstäbe der Kritik selbst stehen hier zur Debatte.

Dann aber könnte sich auch das Potential des Verdinglichungskonzepts erweisen. Wenn Verdinglichung dazu führt, daß sich „Individuen in ihren eigenen Handlungen nicht wiederfinden" (Habermas), dann zeigt sich eine Stärke der Verdinglichungskritik darin, Sinnverlust und Freiheitsverlust, Indifferenz und Entmächtigung zusammenzudenken. Sich als „Autor seiner eigenen Handlungen" erkennen zu können, nämlich setzt beides voraus: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, aber auch die Möglichkeit der sinnhaften Bezugnahme auf die Welt, die sich so erst als möglicher Handlungsraum darstellt. Thema sind so die überindividuellen Bedingungen für Selbstbestimmung wie „Selbstverwirklichung" und die Dimensionen des Personseins, deren Entfaltung die Existenz nichtinstrumenteller Verhältnisse voraussetzt. Wenn die Verdinglichungskritik dabei die interne Zwanghaftigkeit von Lebensformen in den Blick bekommt, ohne dabei allzu substanzielle (und latent kulturkritische) Vorstellungen vom „guten Leben" zu präsentieren, könnte sie ein Terrain wiedergewinnen, das im Klima des politischen Liberalismus aufgegeben worden ist. Das „Prinzip Verdinglichung" ist dann vielleicht nicht mehr der Generalschlüssel zu allen bedrängenden Fragen. Aber es eröffnet die Möglichkeiten einer „ethischen Kri-

tik", die der unguten Aufteilung in öffentliche Neutralität und private Romantik etwas entgegensetzen kann.

Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur

Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann

R.D.: Vor 30 Jahren haben wir gemeinsam im Hauptseminar von Heinz Kimmerle „Geschichte und Klassenbewußtsein" gelesen und waren uns schon damals manchmal einig in der Uneinigkeit. Erste Frage: In seinem Vorwort, 1922 geschrieben, hat Lukács selbst darauf hingewiesen, daß die Marx-Kritiker seiner Zeit von erstaunlicher Ignoranz geprägt seien. Nicht einmal grundlegende Elemente des dialektischen Denkens hätten sie studiert, behauptete Lukács. Erscheint dir in irgendeiner Art und Weise diese Kritik aktuell?

A.H.: Das heißt, die Kritik an der Marx-Forschung der 20er Jahre?

R.D.: Nein, ich meine: Ist die Kritik an der Marx-Forschung der 20er Jahre übertragbar auf die Gegenwart, auf die Marx-Forschung seit '89?

A.H.: In der Formulierung nicht. Richtig finde ich – aber das meint Lukács wohl gar nicht –, daß das Marxsche Werk heute von dem Mainstream unter den Philosophen vernachlässigt wird, insofern liegt der Fehler vielleicht noch viel tiefer, aber nicht auf der Ebene, daß ich sagen würde, es gibt spezifische Elemente des Marx'schen Denkens, die heute vernachlässigt würden. Es ist vielmehr besonders im deutschsprachigen Raum so, daß das Marxsche Denken in seiner philosophischen Bedeutung überhaupt nicht wahrgenommen wird. Ansonsten habe ich zu dieser Grundeinschätzung von Lukács ein ganz anderes Verhältnis, weil ich durchaus glaube, daß das, was sich in den Ansätzen einer Marx-Kritik im Rahmen des Westlichen Marxismus in den 50er, 60er und frühen 70er Jahren entwickelt hat, durchaus Bedeutungsvolles an kritischen Einsichten gegen Marx zutage gefördert hat.

R.D.: Wenn ich den Lukács von „Geschichte und Klassenbewußtsein" richtig verstehe, ging es ihm ja eigentlich bei seiner Schelte der zeitgenössischen Marx-Kritik vor allem darum, daß Marx' Theorie nicht als Philosophie ernst genommen worden ist, sondern die ja inzwischen bekannten Engführungen vorgenommen wurden. Gibt es da nicht Parallelen, zum Beispiel an der Stelle, wo man heute sagt: Der Marxismus ist eine Ideologie, diese Ideologie ist gestorben mit bestimmten politischen Vorgängen.

A.H.: Also, das sehe ich exakt genauso. Ich würde aber immer den Unterschied machen, daß das in einer besonderen Weise zutrifft für die deutschsprachige Situation, viel stärker als für andere Teile des westlichen Auslands. In Deutschland gibt es nach 1989 die ganz starke Tendenz, wenn ich das richtig beobachte, das Marxsche Werk entweder zu reduzieren auf eine Art ökonomische Theorie, und so ihm die philosophischen Impulse zu nehmen, und andererseits solchen absurden Anstrengungen, wie nachzuweisen, daß Marx bestenfalls ein guter Journalist war, was ich für ein maßloses Fehlurteil halte. Das heißt, die philosophischen Impulse dieses Werkes werden jetzt tatsächlich im Augenblick in der bundesrepublikanischen Sozialphilosophie, bzw. politischen Philosophie nicht zur Kenntnis genommen – mit Ausnahme einiger, wie soll ich sagen, beinahe sektenhaften Zirkeln, die seit 1960 fortexistieren. (Auf Namensnennungen verzichte ich hier).

R.D.: Mir ist das Ganze noch einmal sehr deutlich geworden bei den Feiern zum 30jährigen Jubiläum von '68 und wie da mit der Rezeption des Marxismus, bzw. des Westlichen Marxismus durch die kritische Theorie von den erinnernden Nostalgikern umgegangen worden ist. In diesem Zusammenhang war doch eine Verdrängung der genannten Impulse zu beobachten, sowie fast unisono die These zu hören, daß die Marx-Rezeption jener Zeit ein Mißverständnis war.

A.H.: Nun, ich muß sagen: Diese Gedenkveranstaltungen zu '68 hatten eine positive Funktion, nämlich zum ersten Male auf breiter Basis deutlich zu machen, daß es sich insgesamt eher um eine kulturrevolutionäre Bewegung gehandelt hat als um eine (in einem engeren Sinne) politische Reformbewegung. Also, die großen Impulse, die 1968 in der Studentenschaft verarbeitet worden sind, waren wahrscheinlich Niederschläge von kulturellen Erfahrungen, die einen Abstand zur älteren Generation markierten. Die theoretischen Leistungen dieser Bewegung sind, glaube ich, überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen worden.

R.D.: Das genau meine ich. Ich denke: die „Kulturrevolution" (wenn man terminologisch hochgreifen möchte), die ist inzwischen alltäglich geworden, die hat aber auch ihren Stachel und Reiz verloren (sieht man von Ausnahmegestalten wie – um ein Beispiel aus einem ganz anderen Bereich als dem von uns diskutierten anzuführen – einen Bob Dylan einmal ab). Was ein Stachel und Reiz bleibt, das sind doch die Dinge, die nicht rezipiert (tradiert) wurden, und das sind doch gewisse theoretische Anstöße der Zeit gewesen, die ja nicht nur immer zeitbedingt und unintelligent-naiv waren.

A.H.: Ich würde noch rückblickend hinzusagen, die sind natürlich schon damals verstellt worden durch eine Reihe von dogmatischen Vorannahmen, die das Ganze an theoretischen Neuerungen mitfärbten. Also: Damit meine ich etwa

die geschichtsphilosophische Fixierung auf das Proletariat, die auch für die avanciertesten Theoretiker der 68er Bewegung eine ganz konstitutive Rolle spielten, z.B. wenn man an H.J. Krahl denkt. Das war von so breitem Gewicht für das damalige theoretische Selbstverständnis, daß im heutigen Rückblick schwerfällt, die eigentlichen, oft untergründigen Neuerungen tatsächlich zu sehen. Das heißt, das Ganze ist eingeschlossen in eine Reihe von dogmatischen, orthodoxen Vorurteilen, die von heute aus tatsächlich bizarr aussehen. Und vielleicht ist deshalb der Zugang zu dem eigentlich lebendigen Kern dieser Epoche schwierig.

R.D.: Wir kommen später noch einmal auf diesen Aspekt zurück. Zunächst die Frage: Gehört Deines Erachtens zu diesem interessanten Kern die Verdinglichungstheorie? Es ist mir an den Antworten auf meine „Nachfrage" aufgefallen, daß es eine Debatte darüber gibt, ob „Geschichte und Klassenbewußtsein" inzwischen einen Klassiker-Status besitzt. Wenn das Buch „Klassizität" besitzt, dann wahrscheinlich vor allem wegen der Verdinglichungstheorie. Zwei Aspekte möchte ich ansprechen: (1) Ist die Verdinglichungstheorie eine klassische Theorie der Moderne (was ja schon immer meine These ist). (2) Ist angesichts moderner Tendenzen der Gesellschaft, ganz konkret auf das neue Jahrtausend bezogen, nicht sogar von einer neuen Aktualität der Verdinglichungstheorie zu sprechen?

A.H.: Also, die erste Frage würde ich ohne Zögern mit „ja" beantworten. Ich glaube tatsächlich, daß „Geschichte und Klassenbewußtsein" im Rückblick dasteht als eine der ganz grundsätzlichen Beiträge (im weitesten Sinne der Jahrtausendwende) zu der Aufgabe einer Bestimmung der Grundstrukturen der Moderne: Das heißt, in diesem Sinne tatsächlich konkurriert und auf der gleichen Ebene steht mit so grundsätzlichen Ansätzen wie denen der soziologischen Grundväter, M.Weber oder Durkheim, auch mit Heideggers Unternehmen, das sich ja auch als eine philosophische Selbstverständigung über Prinzipien der Moderne verstehen läßt. Das heißt, man muß schon sagen, daß „Geschichte und Klassenbewußtsein" auf dieser Stufe der philosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Moderne steht und in diesem Sinne auch ein klassischer Beitrag ist. Das ist ja ganz ungeachtet der Probleme, die man vielleicht heute mit dem Lukácsschen Ansatz hat, eine Bestimmung einfach im Hinblick auf die Fähigkeit eines Textes, zeitspezifische Erfahrungen zu bündeln, sie sozialphilosophisch oder gesellschaftstheoretisch zu fundieren und zu einer prägnanten Bestimmung der Grundstrukturen einer Epoche zu gelangen. Im Hinblick auf diese Fähigkeiten ist „Geschichte und Klassenbewußtsein" sicherlich ein Klassiker.

Was die zweite Frage anbelangt: Sie ist eng verknüpft mit der Frage, wie man den theoretischen Ertrag von „Geschichte und Klassenbewußtsein" einschätzt. Ohne Zweifel ist das so, wie Du sagst, daß wir heute im Zeichen einer beinahe neoliberalen Enthemmung des Kapitalismus mit Tendenzen zu tun haben, die ich auch beschreiben würde als Entgrenzung von Vermarktlichungstendenzen, Tendenzen einer Ökonomisierung unserer Alltagspraxis. Ob die nun angemessen bestimmt sind durch das, was Lukács in seinem ja sehr zugespitzten Bestimmungen als Warenform der kapitalistischen Gesellschaften vor Augen hatte, da habe ich eher Zweifel. Aus zwei Gründen: Erstens finde ich es bei Lukács ein wesentliches Problem, daß die Perspektive, unter der er die Warenförmigkeit der kapitalistischen Gesellschaft kritisiert und damit ja die Tendenz dieser Gesellschaft, mehr und mehr Bereiche der Gesellschaft dem Warenprinzip zu unterwerfen, daß die Perspektive, unter der dies vorgenommen wird, nicht wirklich hinreichend begründet ist. Es ist ja der Intention von Lukács nach so, daß es sich dabei weder um eine moralisch noch ethische Perspektive handeln soll, sondern – wenn man so will – wird hier die Sicherheit, daß es sich hierbei um ein falsches Prinzip der Vergesellschaftung handelt aus geschichtsphilosophischer Prämisse gewonnen, so sehe ich das zumindest. Das scheint mir ein Problem der ganzen Analyse zu sein.

Das zweite Problem, das ich habe, wenn ich mir den Text heute noch einmal anschaue, und dabei natürlich noch einmal vergegenwärtige, von welch einem innern, sehr ernst zu nehmenden Impuls er geprägt ist, das besteht darin, das meines Erachtens Lukács tatsächlich einer totalisierenden Sichtweise unterliegt – das heißt, zu schnell und undifferenziert die unterschiedlichen Handlungssphären oder sozialen Prozesse diesem einen Prinzip bereits unterworfen sieht. Ich habe doch inzwischen erhebliche Zweifel, ob wir die Dinge so sehen können. Was eben nicht heißt, daß ich nicht auch glaube: Wir haben heute mit Tendenzen einer weiteren Vermarktlichung zu rechnen (oder man kann auch sagen: mit einem Prozeß der weiteren Unterwerfung bestimmter Handlungsbereiche unter Warenprinzipien). Aber bei Lukács taucht überhaupt nicht die Möglichkeit auf, ob sich nicht gewisse Handlungssphären strukturell wehren gegen eine solche Subsumption. Und da scheint mir eine Art von gesellschaftstheoretischer Naivität eine Rolle zu spielen.

R.D.: Also zunächst einmal: die Kritik an der totalisierenden Verwendung des Begriffs der Warenform bei Lukács ist zwar recht gut nachvollziehbar, auf der anderen Seite habe ich damit auch gewisse Schwierigkeiten. Du hast ja selbst betont, wir beobachten sehr starke Tendenzen im Weltmaßstab, die den Eindruck hervorrufen, daß es solch ein totalisierendes Prinzip des sozialen Lebens realiter gibt (Schlagwort: Globalisierung). Insofern ist der Ansatz von Lukács zwar vielleicht einseitig, aber nicht unbedingt naiv. Er hat in den letzten Jahren an einer gewissen Plausibilität gewonnen, zumal seit 1989.Der zweite Punkt ist bereits identisch mit einer weiteren Frage, die ich stellen wollte: die Frage nach dem Impuls von „Geschichte und Klassenbewußtsein". Während das, was wir bisher diskutiert haben, sehr stark in den Bereich einer Zeitdiagnose fällt, so bleibt das Problem: Ist „Geschichte und Klassenbewußtsein" tatsächlich ein Text, der frei von ethischen Impulsen ist. Ich habe ja verschiedentlich zu zeigen versucht, daß ein ethischer Impuls/Motiv bei Lukács vorhanden ist. Betrachtet man die Entstehungsgeschichte, die Dostojewski-Notizen, die „Theorie des Romans", liest man „Taktik und Ethik", dann ist ja noch praktisch unverhüllt ein ethischer Diskurs oder Subdiskurs vorhanden. Fraglich ist, inwieweit „normative Annahmen" in die Verdinglichungstheorie eingegangen sind. Ich glaube, sie sind vorhanden, „Geschichte und Klassenbewußtsein" ist ein natürlich unzureichender Versuch (aber auch die „Theorie des kommunikativen Handelns" ist in meinen Augen ein unzureichender Versuch), die drei Ebenen Philosophie, Politik und Ethik in einen Zusammenhang zu bringen.

A.H.: Ich fange mit der zweiten Frage an, dem zweiten Bestandteil deiner Bemerkungen. Ich glaube durchaus, daß unbezweifelbar ist, daß dem ganzen Text ein ethischer Impuls zugrunde liegt. Man kann viele der dort angestellten Überlegungen überhaupt nicht angemessen verstehen, wenn man sich nicht klar macht, daß Lukács von früh an getrieben ist von einer ihn schmerzenden Erfahrung der wachsenden Verdinglichung sozialer Lebensvollzüge. Das ist sicherlich ein ethischer Impuls, durch den eine ganze Generation an dieser Epochenschwelle geprägt war. Problematisch ist eher, daß dieser ethische Impuls in den theoretischen Darlegungen des Buches verdeckt wird. Und zwar in einer Weise, die dazu führt, daß Lukács es sich mit einigen seiner Bestimmungen sehr einfach macht. Im Grunde genommen wird ja die Theorieform der Ethik selbst für ein Resultat der Verdinglichung gehalten. Das heißt, Lukács operiert ja noch sehr stark mit der hegelmarxistischen Vorstellung, daß die Entgegensetzung von Sein und Sollen bereits ein Produkt der Verdinglichung ist. Deswegen ist er auch gezwungen, normative Impulse, die ihn treiben, gewissermaßen in anderer Form theoretisch zu fassen als in die der normativen Begründung etwa. Nun bin ich nicht so sehr daran interessiert, Lukács vorzuhalten, daß er keine normativen Begründungen oder gar Letztbegründungen für seine Überlegungen geliefert hat, ich will nur sagen, er hat sich die normativen Probleme, die mit seinen Bestimmungen verknüpft sind, nicht hinreichend klar gemacht. Das kann man sich immer daran verdeutlichen, daß er der Frage überhaupt keine Aufmerksamkeit schenkt, ob es erstens vielleicht auch gute Gründe dafür geben kann für die Warenförmigkeit bestimmter Teilbereiche unserer Gesellschaft, daß er kei-

nen Gedanken darauf verwendet, sich zu fragen, wo vielleicht die ethischen Grenzen dieser Vermarktlichung zu setzen wären, das heißt, all diese sozial intrikaten Fragen, mit denen wir heute ja zu tun haben, mit Blick auf die Phänomene, die du vor Augen hast, erspart er sich. Heute haben wir etwa Fragen der Art, ob wir die Reproduktion des menschlichen Nachwuchses wenigstens in Teilen auf ein Marktprinzip umstellen können/dürfen. Ist die ganze Institution der Leihmutter eine sozial und ethisch noch erträgliche Entwicklung oder sollen wir eher der Überzeugung sein, daß sie mit den ethischen Voraussetzungen der menschlichen Sozialisation unvereinbar ist. Das ist eine schwierige und in der Diskussion auch konträr gehandhabte Entscheidung. Aber Lukács kann sich alle diese Überlegungen ersparen, das heißt, Überlegungen derart: Wo sollten wir denn nun als die eigentlichen Schöpfer von ethischen Normen die Grenzen ziehen.Das hängt irgendwie damit zusammen, daß er den ethischen Impuls seines eigenen Werkes sozusagen geschichtsphilosophisch versteckt.

R.D.: Hängt das, was du kritisierst, aber nicht auch mit der stärkeren Radikalität seines Ansatzes zusammen. Ich meine, du hast eben sehr richtig gesagt, wir sind heutzutage mit Grenzziehungen beschäftigt. Wir sagen, bestimmte Bereiche des Lebens müssen marktförmig organisiert sein. Das ist natürlich genau das, was Lukács infrage stellt. Allerdings hat diese Radikalität doch erstens ihren eigenen Charme und zweitens ihre eigene Stringenz. Denn wir erfahren doch eigentlich immer wieder, daß wir uns stets in Defensivzusammenhängen befinden, weil wir bestimmte Radikalitäten, die Lukács hatte, nicht mehr aufbringen können. Und ich würde einfach einmal sagen: Stellt uns Lukács nicht vor die Frage, ob diese Defensivbemühungen, und das ist meines Erachtens eine sehr seriöse Frage für das nächste Jahrtausend, eigentlich von vorneherein zum Scheitern verurteilt sind; ob du nun die Leihmutter-Problematik ansprichst, ob man Fragen der Gentechnik berührt oder nur das Internet, läßt sich nicht an solchen Phänomenen nachweisen, daß eine solche Defensiveinstellung a priori nur zu bestimmten Reparaturen, Verschönerungen tauglich ist und eine eigentlich ethische Defensive so nicht wirklich durchzuführen ist.

A.H.: Ich würde die Dinge genau umgekehrt beschreiben wollen. Ich glaube, daß die Radikalität sicherlich ein bewunderungswürdiges Maß an Stringenz besitzt, aber auch einen hohen Preis entrichtet, nämlich den der gewissermaßen prinzipiellen Dethematisierung von Fragen, die ja erst im Interesse aller Betroffenen beantwortet werden müssen. Also, ich denke etwa daran, daß wir zugunsten einer warenförmigen Organisation der ökonomischen Produktion durchaus ernstzunehmende Argumente mobilisieren können, die möglicherweise im Interesse aller Betroffenen sind. Das sind etwa Gesichtspunkte der ökonomischen Effizienz, der Rationalitätssteigerung durch warenförmige Organisation der

Produktion. Ich sage nicht damit, daß mir keine Alternative möglich scheint zu den Formen des kapitalistischen Arbeitsmarktes, die wir kennen. Aber mir scheint es schon falsch, die Frage gewissermaßen vorzuentscheiden, nämlich zugunsten der These, daß die partielle Vermarktlichung menschlicher Tätigkeit als solches bereits ein Vorstoß ist, der ein Hindernis für gelingende Vergesellschaftung darstellt. Da ist eine dogmatische Prämisse drin.

R.D.: Dogmatisch? Da sind wir im Dissenz, was ja nicht schlimm ist – das ist einfach so. (Heiterkeit). Ich denke einfach, ein Problem deines Ansatzes entsteht darin: Wie kannst du dir auch nur theoretisch vorstellen, daß die „Vermarktlichungstendenzen" auf bestimmte Regionen begrenzbar sind. Die Frage mußt du dir stellen lassen (und „deine" Schule der Philosophie), ob hier nicht die Macht (und es handelt sich hier um eine Machtfrage) dieses ökonomischen Zusammenhangs sehr unterschätzt wird. Und ob Lukács an dieser Stelle, nicht als Dogmatiker, sondern als vielleicht realistischerer Theoretiker der sozialen Pathologien der Modernen anzusehen ist.

A.H.: Aber der Realismus, der da möglicherweise eine Rolle spielt, und sicherlich ist es ein Stück weit realistisch zu behaupten, daß warenförmige Organisationsprinzipien aufgrund von Verwertungsimperativen eine nicht nur Verselbstständigungstendenz, sondern sogar auf Verbreiterungstendenz...

R.D.: ... Totalisierungstendenz nennt das ja Lukács nicht ganz zu Unrecht...

A.H.: ...ja, ja, das ist sicherlich ein Stück realistisch, und wenn wir die gegenwärtigen Bedingungen betrachten, spricht auch einiges dafür – aber es ist erneut wieder die Frage, wie wir dieses Problem artikulieren und uns vor Augen stellen. In dem Augenblick, wo ich es eher formuliere als eine Frage danach, welche Grenzen wir über die uns demokratisch zu Gebote stehenden Mittel zu ziehen versuchen, diese Frage kann überhaupt erst entstehen, wenn wir diese Tendenzen nicht als ein Strukturprinzip unserer Gesellschaften beschreiben, sondern als ein konfliktuös auch umkämpftes Prinzip bestimmen. Nur dann beschreibt die Theorie auch Handlungsmöglichkeiten.

R.D.: Gehen wir zu einer anderen Frage über. Lukács verfocht ja ein Ethos der Revolution, und gerade die zuletzt veröffentlichte Chvostismus-Studie hat ja noch einmal gezeigt: eine Kunst der Revolution. Die in diesem Zusammenhang ausgeführten oder nur intuitiv erahnten Möglichkeiten der Demokratisierung stehen ja Habermas Verfassungspatriotismus ziemlich prinzipiell entgegen. Ist es denn nicht angesichts dessen, was man in den letzten Jahren zumal in Europa erlebt hat so, daß man gegenüber unserer Fom von Demokratie viele skeptische Anmerkungen, die von Lukács und ihm folgend auch von den 68ern formuliert worden sind, neu überdenken müßte. Ist tatsächlich der Verfassungs-

patriotismus à la Habermas in der Lage, auf Demokratiedefizite angemessen zu reagieren, die z.B. in dem neu entstehenden vereinten Europa auftreten müssen?

A.H.: Das ist eine komplizierte Frage, die ich in zwei Schritten zu beantworten versuchen möchte. Zunächst mal, positiv für Lukács gewissermaßen: natürlich finde ich es richtig und gegenüber einigen Tendenzen der gegenwärtigen stark normativ ausgerichteten Demokratietheorien richtig, auf bestimmte tiefersitzende Strukturprobleme parlamentarischer Demokratie aufmerksam zu machen, als es aus der Sicht derer, die heute über Prinzipien deliberativer Demokratie nachdenken, möglich ist. Parlamentarische Demokratie besitzt in der gegenwärtigen Verfassung einige, wie ich glaube, erhebliche Defizite, die nicht auf der Ebene der politischen Willensbildung selbst liegen, sondern eher auf der Ebene ihrer ökonomischen und kulturellen Voraussetzungen. So denke ich, daß die sozioökonomischen Voraussetzungen, die eigentlich nötig sind, um überhaupt eine demokratische Willensbildung in einem ernsthaften Sinne ins Auge zu fassen, wesentlich extensiver bestimmt werden müßten, als das heute der Fall ist. Es gehören zu den Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit tatsächlich alle Mitglieder einer Gesellschaft an einer demokratischen Wissensbildung partizipieren können, mehr an sozioökonomischen Gegebenheiten, als sie uns heute zum Teil in den Blick geraten.

R.D.: Wesentlich mehr, würde ich sagen...

A.H.: ... darüber müssen wir nicht streiten. D.h., allein schon die Tatsache, daß ein Drittel der Bevölkerung unterhalb des Existenzminimums zu geraten droht, ist ein solch starkes Defizit parlamentarischer Demokratien gegenwärtig, daß darüber gar keine Frage bestehen sollte. Und es ist auch richtig, daß die gegenwärtige Demokratietheorie diese nicht-politischen Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz oder der Existenz von Demokratie nicht hinreichend reflektiert. Und diese nichtpolitischen Voraussetzungen, wenn man so reden möchte, erstrecken sich ja vom kulturellen Bereich, vom Bildungsbereich bis hin zum elementar ökonomischen Bereich. Also, darüber muß nicht diskutiert werden. Das finde ich richtig, und es ist eine offensichtliche Schwäche von zu normativ ansetzenden Demokratietheorien in der Gegenwart, diese notwendigen Voraussetzungen demokratischer Willensbildung nicht hinreichend zu bestimmen. Auf der anderen Seite glaube ich, jetzt gegen Lukács gesprochen, scheint mir bei ihm das Problem zu bestehen, daß er sich nicht hinreichend klar darüber ist, was wir als das elementare normative Grundprinzip demokratisch verfaßter Gesellschaften betrachten sollten. Da habe ich keinen Zweifel, daß Habermas die richtige Intuition hat, daß das zu bestimmen sein müßte als ein verfassungsrechtlich organisiertes Prinzip einer möglichst extensiven und intensiven demokratischen Willensbildung, d.h. in der Kerninstitution des Rechtsstaats verankert sein müßte, der so verfaßt ist, daß er die Idee enthält einer wachsenden Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder an der politischen Willensbildung. Und in diesem Zusammenhang scheint mir auch die normative Vorausannahme eines Parlaments, das die Aufgabe der Repräsentation dessen hat, was sich in der demokratischen Willensbildung vollzieht, nicht falsch. Was diesen Kernbestand der Habermasschen Demokratietheorie anbelangt, habe ich keine Zweifel und sehe eher hier, wenn man so will, normative Unklarheiten bei Lukács. Also, zu Recht hinterfragt dieser ständig die Existenzvoraussetzungen parlamentarischer Demokratien, so wie sie im Augenblick verfaßt sind, auf der anderen Seite sehe ich normative Unklarheiten im Hinblick darauf, wie wir demokratische Gesellschaften institutionell kennzeichnen sollen.

R.D.: Aber auch wenn man von Habermas aus denkt, könnte einen doch immer der – um eine metaphorische Formulierung zu gebrauchen – Stachel Lukács interessieren, der darin besteht, nachschauen zu müssen, ob es nicht Homologien gibt zwischen der Logik des Markts und der gegenwärtigen Logik des Rechtsstaats. (Für den politischen Bereich sehe ich das noch viel deutlicher, wenn ich z.B.die Entwicklung der Grünen in diesen Tage betrachte.)
Es ist ja nicht von vornherein auszuschließen, ob sich nicht die eine Logik auch in den anderen Lebensbereichen oder institutionellen Bereichen, von denen du gesprochen hast, wiederfinden läßt. Als Hinweis auf ein ernstzunehmendes Problem müßte Lukács'Ansatz doch interessant bleiben, sozusagen die Aufforderung implizierend, sich zu vergewissern, daß da wirklich unterschiedliche Logiken vorhanden sind, obwohl doch unstrittig sein sollte, daß es sich nicht um Welten handelt, die rigide voneinander getrennt sind.

A.H.: Ich stimme zu, daß das, was Lukács anmahnt, zumindest im Hinblick auf die kulturellen wie ökonomischen Existenzvoraussetzungen der Demokratie, eine wesentliche Herausforderung bleiben soll. Bei der Perspektive, die er dabei einschägt und wie du sie jetzt auch reformulierst, habe ich schon wieder meine Zweifel. Ob wir tatsächlich unser wesentliches Augenmerk darauf richten sollen, inwieweit sich bestimmte, sagen wir einmal, marktförmige Prinzipien in anderen Handlungssphären wie der Politik oder des Rechts niederschlagen. Ich sehe bestimmte Entwicklungen des Rechts oder der Politik nur selten als Widerspiegelungen von Warenprinzipien. Mir scheinen da ganz andere Dinge eine Rolle zu spielen, die vielleicht problematisch sind. Es ist sicherlich richtig, daß die politischen Parteien und damit unsere ganze politische Sprache im Augenblick die Tendenz einer Hegemonie der ökonomischen Begrifflichkeit besitzt, allein die Rede vom Standortvorteil ist ein gutes Indiz dafür. Aber wenn du das herunterdeklinierst bis zu den Entwicklungen der Grünen im Augenblick, kann ich das nicht ganz nachvollziehen. Wenn ich die gegenwärtige Entwicklung der

Grünen und das, was sich dort an politischen Veränderungen vollzieht, beschreiben sollte, dann würde ich das mithilfe ganz anderer Begriffe tun als mit denen der Ausweitung ökonomischer Handlungsimperative oder Warenprinzipien. Was ich sehe, ist ganz akut eine Entdramatisierung des Krieges als möglicher Lösung für politische Konflikte, ich sehe sicherlich auch Tendenzen eines Flirts mit neoliberalen Prinzipien, auch Prinzipien der Umstrukturierung der Partei in Richtung einer parlamentarischen Konkurrenzpartei, und damit nicht mehr des Organs einer Repräsentation bestimmter ethischer Überzeugungen – das alles sehe ich auch. Aber wiederum erscheint mir der Schlüssel, den du wählst, um das zu beschreiben, einfach zu totalisierend gewählt. Mir stellt sich das nicht so dar, daß jetzt die Grünen auch in den Hexenkessel der Totalisierung des Warenprinzips geraten, sondern ich sehe – ganz konkret und zeitgeschichtlich – einige Veränderungen in der Wahrnehmungsweise und der Verständigung von Eliten innerhalb der Grünen.

R.D.: Ich springe jetzt, ohne Anspruch auf Systematik, die ein Gespräch ja nicht immer aufweisen muß, zur Wirkungsgeschichte von „Geschichte und Klassenbewußtsein". Wie stellt diese sich aus der heutigen Perspektive dar. Mir ist immer aufgefallen, daß es eine recht diskontinuierliche Wirkungsgeschichte ist.

A.H.: Du bist da wahrscheinlich auch der bessere Kenner der Wirkungsgeschichte, ich kann diese nur in Teilen überblicken...

R.D.: ...ja, aber einen Punkt könntest du doch gleich mitbeantworten, zumal wir uns hier gerade an gleichsam historischer Stätte in Frankfurt gegenübersitzen: Ist es nicht so, daß z.B. von Seiten von Adorno oder anderen Vertretern der kritischen Theorie eigentlich die Rolle von Lukács immer unterschätzt und nicht korrekt dargestellt worden ist?

A.H.: Das glaube ich auch, und das betrifft einen Teil der Wirkungsgeschichte. Richtig ist, daß die Hauptvertreter der Frankfurter Schule, und da würde ich sagen: Horkheimer, Adorno und Marcuse, alle drei, eine wahrscheinlich eher politisch und persönlich bedingte Tendenz besessen haben, die durchschlagende Erfahrung, die für sie alle „Geschichte und Klassenbewußtsein" bedeutet haben muß, herunterzuspielen oder gar zu ignorieren. Am dramatischsten ist das sicher im Verhältnis von Adorno zu Lukács. Aus der heutigen Sicht es geradezu frappierend zu sehen, wie stark sich in bestimmten Beobachtungen und zeitdiagnostischen Analysen bestimmte Adorno-Texte und wiederum Teile des Werkes von Lukács berühren, nicht im Bereich der Ästhetik, aber doch in den Grundprinzipien der Gesellschaftstheorie sind sie sich, aus der Distanz von 50 oder 70, 80 Jahren betrachtet, unglaublich nahe. Das liegt natürlich daran, daß sie beide aus demselben Erbe schöpfen: beide sind darum bemüht, bestimmte Errungenschaften der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie mithilfe von Weberschen Intuitionen zusammenzubringen und daraus die Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Aber ohne Frage ist es so, daß Adorno hier vermutlich in der Schuld Lukács' steht und immer die starke Neigung besessen hat, dieses Erbe zu verleugnen. Das hat natürlich in der Nachkriegszeit eine noch viel dramatischere Form angenommen, in der es sich ja im wesentlich um eine politische Verurteilung von Lukács handelte als Stalinisten, ohne daß das Frühwerk überhaupt noch an irgendeiner Stelle positive Erwähnung fand. Das wurde immer umgeleitet auf das Gleis Alfred Sohn-Rethel. Was die Erbschaft einer durch die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie beeinflußten Gesellschaftstheorie anbelangt, war man sich schnell einig, daß Sohn-Rethel der eigentliche Stammvater ist und nicht Lukács. Und das ist ein Stück Geschichtsverleugnung im Kern der Frankfurter Schule. Was die Wirkungsgeschichte ansonsten breiter anbelangt, ist sicherlich zu sagen, daß heute das ganze Oeuvre Lukács' in der Bundesrepublik oder im deutschsprachigen Raum eher eine Art von Schattendasein führt, und zwar im Hinblick auf alle Teile des Wekes, vielleicht am stärksten noch mit der Ausnahme der sehr frühen Schriften über „Die Theorie des Romans" oder „Die Seele und die Formen", die ja eine gewisse Relevanz für eine kritische Literaturwissenschaft noch haben, während von „Geschichte und Klassenbewußtsein" an über die „Ontologie" und „Ästhetik" eigentlich dieses Werk so gut wie bedeutungslos ist – im deutschsprachigen Raum, während es in anderen Ländern durchaus anders aussieht. Man hat heute mit einem stärkeren Interesse an den Lukácsschen Schriften in den USA oder in Frankreich zu rechnen als gerade in Deutschland.

R.D.: Das bestätigen auch die Ergebnisse meiner „Nachfrage", über die wir uns schon vor dem Gespräch ausgetauscht haben. Ich würde noch gerne einen anderen Aspekt mit dir diskutieren. Der Zusammenhang von Verleugnung des Oeuvres von Lukács und der Totsagung des Marxschen Erbes ist ja evident, ist es aber nicht doch ein erklärungsbedürftiges Phänomen, daß gerade in Deutschland diese Marxsche Schule der Philosophie nicht mehr im Kontext der relevanten Debatten einen Ort zugestanden bekommt. Welche Erklärung kann man – abgesehen von den naheliegenden politischen – dafür anbieten, daß anders als z.B. in den USA, wo ja der Zusammenhang von Hegel und Marx oder die Verbindungslinien von deutscher klassischer Philosophie und Lukács mit Deutlichkeit herausgearbeitet werden (ich verweise nur auf Tom Rockmore), im Bereich der deutschen Philosophie eine erstaunliche Abstinenz, ja Scheu festzustellen ist, sich mit Lukács zu beschäftigen, oder sogar die Tendenz, solche Zusammenhänge gar nicht mehr wahrzunehmen.

A.H.: Ich weiß nicht, ob ich die Frage so beantworten kann, daß ich das mangelnde Interesse an Marx gleichzeitig mitbeantworten kann. Der große Unterschied in der Wirkungsgeschichte beider großen Autoren liegt darin, daß uns der Zugang zu Lukács noch dadurch wesentlich verkompliziert ist, daß er politisch tatsächlich phasenweise Stalinist war. Das ist eine zusätzliche Erschwernis...

R.D.:.. ich möchte das hier nicht kommentieren, obwohl ich glaube, daß man hier differenzieren müßte: ich würde Stalinist zumindestens mit Anführungsstrichen versehen, d.h. man müßte darüber reden, in welchem Sinne man den Begriff verwendet, auch gibt es nicht nur einen Typus des Stalinisten (gerade die „Chvostismus"-Studie zeigt, wie sich Lukács gegen eine „Stalinisierung" der philosophischen Debatte gewehrt hat) – aber lassen wir das ideengeschichtlich hochinteressante Problem hier zunächst auf sich beruhen.

A.H.: Gleichwohl: es bleibt darauf hinzuweisen, daß möglicherweise die politische Geschichte dieses Jahrhunderts einen ungezwungenen Umgang mit Lukács, insoweit er gewissermaßen Stalinist in Anführungsstrichen war, schwierig macht. Das ist deswegen aber vielleicht keine allzu gute Antwort aus den Gründen, die du eben genannt hast, weil das bei Brecht scheinbar nicht der Fall ist – im Gegenteil Brecht weiterhin zum Lehrstoff etwa von Schulen gehört – dasselbe gilt ja auch für Bloch...

R.D.: ... oder Heidegger...

A.H.: Ja, aber bei Heidegger ist der Fall ganz anders. Bei Heidegger haben wir eine unglaublich heftige Diskussion darüber, welche philosophische Bedeutung die politische Involviertheit in den Nationalsozialismus hatte. Eine vergleichbare Debatte über Lukács haben wir leider gar nicht. Man könnte sich vorstellen, was passiert wäre, hätte eine vergleichbare Debatte stattgefunden – wobei das nicht heißen soll, daß man in irgendeiner Weise – das sollte ich auch betonen – Stalinismus und Nationalsozialismus unter diesem Gesichtspunkt auf eine Ebene stellen sollte. – Die andere Antwort auf die oben gestellte Frage ist auch nur eine Teilantwort, betrifft sowohl das Lukácssche als auch das Marxsche Erbe. Ich erkläre mir das – obwohl ich dafür auch schon kritisiert worden bin – aus dem Ausmaß an Verorthodoxierung, das dieses ganze Traditionserbe gerade im bundesrepublikanischen Bereich angenommen hatte. D.h. das Maß an Orthodoxie,das in den 70er Jahren hierzulande Marx und Lukács umgeben hatte, ist meiner Ansicht nach wesentlich höher gewesen als etwa im nordamerikanischen Bereich, so daß von heute aus gesehen es vielleicht wirklich schwieriger ist, noch einmal das wirklich Lebendige an Marx oder Lukács freizulegen. Die Dogmatisierung des kritischen Traditionsbestandes ist gewissermaßen um ein, zwei Drehungen zu stark vorangetrieben worden – und damit meine ich die

gesamte Tendenz, aus einer Wertformanalyse wesentliche gesellschaftliche Reproduktionsprozesse zu erklären usw. usf. Ich meine, du kennst das genau so gut wie ich, diese stupenden „Kapital"-Lektüren, die Herleitungs-Marxismen usf. Hier gab es schon damals nur wenige Impulse einer wirklich lebendigen und fruchtbaren Diskussion, in der auch andere Erfahrungen und andere Traditionsströme eingeflossen sind – im Unterschied zu Frankreich und zu England, wo etwa Gramsci immer eine große Rolle gespielt hat, gab es hier gewissermaßen eine Reduktion, die vielleicht ein Stück weit erklärt, warum heute der philosophische Marx und der philosophische Lukács tatsächlich bei uns so bedeutungslos sind. Viel mehr an Erklärungen kann ich nicht anbieten, ich weiß nicht, ob du eine hast?

R.D.: Zum Teil würde ich dir völlig zustimmen, ich würde nur eines hinzufügen wollen: Gibt es nicht auch eine immense Unsicherheit bei den Versuchen, nach dem Zusammenbruch des „realen" Sozialismus oder Staatssozialismus, wie du es nennen möchtest, die Marxsche Theorie, deren Stellenwert und den Stellenwert aller großen Philosophen, die in diesem Kontext zu nennen sind (und das ist ja im wesentlichen – wie Markus u.a. sagen- Lukács), zu bestimmen, anders formuliert: Bedarf es nicht einer großen theoretischen Anstrengung, die Stelle des Marxismus nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus festzumachen, eine Aufgabe, der sich hierzulande im Augenblick kaum jemand stellt.

A.H.: Aber die Hauptaufgabe müßte dann ja sein, die Relevanz des Marxschen Denkens auf der Ebene deutlich zu machen, auf der sich die theoretische Diskussion gegenwärtig bewegt. Mein Gefühl ist eher, daß das Marxsche Denken, auch das Lukácssche Denken, insular überleben, ohne Bezug zu der Debatte, den Diskussionen, die sich in der Mainstream-Philosophie heute vollziehen. Ich will mal ein Beispiel nennen: Es gibt in den USA tatsächlich ernstzunehmende, eher aus der analytischen Philosophie stammende Beiträge zu der Frage, wo wir mit guten Gründen die ethischen Grenzen einer weiteren Vermarktlichung ziehen sollen. Das sind sehr gute, sehr solide Untersuchungen, die tatsächlich auch Neuland betreten – Debatten, in denen in den Kernbereichen der gegenwärtigen Moralphilosophie die Frage wieder aufgenommen wird, ob es nicht sehr gute Gründe gibt, dem Vermarktlichungsprinzip soziale Grenzen zu setzen. In diesen Debatten spielt Lukács überhaupt keine Rolle. Ich bin sicher, daß die Autoren und Autorinnen dieser Untersuchungen mit dem Werk von Lukács nicht einmal vertraut sind. Ich glaube, die Aufgabe wäre es, auch um auch die Wirkungsgeschichte produktiv fortzusetzen, hier Verbindungen herzustellen. Und das heißt gerade nicht, das Werk von Lukács insular fortzusetzen, sondern die Relevanz des Lukácsschen Denkens in aktuellen, und da muß man sa-

R.D.: ...wobei es so etwas bei jedem Theoretiker existiert...

A.H.: ...das ist klar, auch wir haben solche Geschichtswahrnehmungen – nur zwischen unserer und ihrer besteht eine Riesenkluft.

R.D.: Trotzdem sehe ich noch eine Kontinuität: Es handelt sich ja um den Versuch einer Parteinahme für die Opfer – du kannst andere Termini jetzt einsetzen –, da ist doch in der Solidarisierung, die der Bankierssohn vollzieht, etwas, was ich nicht ganz unbeeindruckend finde.

A.H.: Aber das ist nicht unbedingt verknüpft mit dem Messianismus. Der Impuls, daß die Geschichte eine Art von Schuld durch ihre Verbrechen erzeugt hat, die wir als gegenwärtige abzutragen haben, das finde ich ein Motiv, das bis heute überlebt hat, und das ernstzunehmende Geschichtsphilosophien oder -theorien vielleicht immer noch prägt. Aber das ganze ist ja bei Lukács noch einmal zusätzlich in eine messianistische Klammer gebracht, als sei diese Abtragung der Schuld durch den Tag der Revolution vollziehbar.

R.D.: Das hätte auch der späte Lukács der "Ontologie" nicht mehr getan. Zum Schluß eine etwas unseriöse Frage: Wie wird deines Erachtens die Rezeption radikaler Konzepte wie die von "Geschichte und Klassenbewußtsein" oder des Westlichen Marxismus im nächsten Jahrhundert aussehen? Wird man im 21.Jahrhundert noch solch klassische Texte wie "Geschichte und Klassenbewußtsein" lesen oder nur noch Habermas und Honneth?

A.H.: (Heiterkeit) Meine Hoffnung ist die, daß diese Texte weiter Bestandteil des Bildungshorizontes der intellektuellen Eliten bleiben werden; das wäre die Hoffnung, und deine Hinweise darauf, daß bestimmte Tendenzen etwa der Entgrenzung von Marktprinzipien oder Warenprinzipien heute ja sichtbarer sind als vor – sagen wir – zwanzig Jahren können ja ein Indiz dafür sein, daß wir auch wieder einen Zugang gewinnen zu diesen Texten. Also, man könnte spekulieren, daß die Art der Probleme, mit denen wir in den nächsten Jahren zu rechnen haben, von der Art sind, daß sie einen Rückgriff auf die sozialphilosophischen Traditionen, die Marx und Lukács verkörpern, geradezu erzwingen oder notwendig machen. Das ist natürlich eine relativ optimistische Sichtweise, weil wir auch die Vorstellung haben können, daß die selben Probleme auch durch ganz andere Theorien bearbeitbar werden. Es wird eher eine Frage danach sein, ob die philosophischen, sozialwissenschaftlichen Eliten überhaupt Traditionsbewußtsein behalten. Die schlimmste Entwicklung wäre die einer Professionalisierung dieser Disziplinen derart, daß sie nicht mehr vom lebendigen Rückbezug auf die Tradition leben, sondern sich ihre Antworten und Konzepte gewissermaßen nur auf die Tagesprobleme hin zurechtlegen oder zurechtschneiden. Dasselbe kann man auch in Bezug auf Hegel sehen. Es gibt – und ich spreche wieder vom deutschsprachigen Raum – eine Verarmung des lebendigen Rückbezugs auf Hegel, er wird gar nicht mehr als ein Klassiker der Diagnose der Moderne gesehen, sondern wird entweder philologisch verwaltet oder überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen. Insofern muß die Frage der wirkungsgeschichtlichen Tradierung dieser Erbmassen tatsächlich offen bleiben. Anlaß zur Skepsis ist insofern geboten, weil – also, ich will jetzt nicht Positivismusängste der Frankfurter mobilisieren – es im Augenblick sicherlich eine Tendenz der Professionalisierung der Philosophie derart gibt, daß sie zugeschnitten wird auf die Bewältigung von aktuellen Tagesproblemen, ohne daß die wirkungsgeschichtlichen Horizonte, die uns Antworten nahelegen oder Antworten vertiefen könnten, noch produktiv tradiert werden.

R.D.: Nur noch eine allerletzte Frage, die ich zu stellen vergessen habe: Würdest du Markus und Rockmore (ähnliches hat übrigens mit anderer Intention auch Kolakowski gesagt) zustimmen, wenn sie sagen, daß Lukács eigentlich der Philosoph des Marxismus ist?

A.H.: Ja, sofort. Wahrscheinlich der einzige des zwanzigsten Jahrhunderts. Ich wüßte keine anderen zu nennen im Sinne einer wirklich radikalen, auch grundbegrifflichen Durcharbeitung des Marxschen Erbes auf einer Augenhöhe mit dem Neukantianismus, Heideggers Daseinsanalyse und dem phänomenologischen Erbe. Ich glaube, es gibt keinen anderen, der hier die selbe Fassungskraft hatte Bezug darauf, das philosophisch auszulegen, was Marx intendierte.

Georg Lukács

Die Nationalitätenfrage aus dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen und individuellen Entwicklung

(Antwort auf die Rundfrage der Zeitschrift „Huszadik Század")

Die folgenden Bemerkungen werden nicht mit dem Anspruch formuliert, auf irgendeine praktische Weise zur Lösung der politischen oder konkret soziologischen Probleme der Nationalitätenfrage einen Beitrag zu leisten. Vielleicht ist es aber keine vollständig unnütze Mühe, die philosophische Analyse der dabei gebrauchten Begriffe zu versuchen; denn es hat sich bisher mehr als einmal herausgestellt, daß ein unlösbar oder voll von inneren Widersprüchen anmutendes Problem dadurch, daß Fragen begrifflich richtig und scharf gestellt wurden, der Klärung näher gebracht werden konnte. Zu den wichtigsten Errungenschaften der neuen Philosophie gehört der Bruch mit dem methodologischen Monismus und mit der Nivellierung. Kurz gefaßt und dem aktuellen Thema angepaßt bedeutet dies: bevor wir den adäquaten Sinn eines Begriffs oder Gegenstandes bestimmen möchten, müssen wir wissen, in welcher Setzung der betreffende Begriff "zuhause" ist und wie die Niveaubeziehung zwischen dieser Setzung und dem Begriff gestaltet ist, welche miteinander verglichen werden. Die Mehrheit der Scheinprobleme stammt nämlich laut der Überzeugung der neuen Philosophie daher, daß man diese Frage außer Acht läßt; auf diese Weise scheinen zwischen den auf verschiedenen Niveaus beheimateten Begriffen Widersprüche zu bestehen, die wahrhaft, wenn alle Begriffe immer auf ihrer eigenen Ebene gesetzt werden, nicht existieren. Oder aber es scheint ein Problem unlösbar zu sein, obwohl man es nur auf eine andere Ebene übertragen sollte usw. So ist es vielleicht wirklich keine unnütze Mühe wenn wir versuchen, die Setzungsebenen von manchen Begriffen zu bestimmen, welche mit der Nationalitätenfrage im Zusammenhang stehen.

1

Erstens sollte man die in Betracht kommenden Ebenen klar sehen. Es ist eigentlich von zwei Ebenen die Rede, die – aufgrund der noch nicht überholten hegelschen Terminologie – am besten mit dem Ausdruck objektiver und absoluter Geist bezeichnet werden können. Zum ersten Begriff gehören: die Wissenschaft, die Kunst und die Religion. (Hegel hat die ethische Setzung der rechtlichen untergeordnet; der Verfasser dieser Zeilen ist davon überzeugt, das kann hier aber nicht begründet werden, daß die ethische Setzung überhaupt nicht in den Kreis der "geistigen" Gesetztheiten gehört, so steht sie beiden Gruppen heterogen gegenüber.) Beide Gesetztheiten sind dadurch vergleichbar, daß in ihnen weder von einer physischen noch von einer psychischen "Wirklichkeit" die Rede sein kann, nur vom Zusammenhang sinnvoller Bedeutungen; so finden wir die Bezeichnung *Geist* berechtigt. Das trennende Prinzip kann am kürzesten vielleicht so formuliert werden: solange auf dem Niveau des objektiven Geistes zum Wesen der Setzung gehört, daß es auf die aktuelle, geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit bezogen werden muss, um diese Wirklichkeit als geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit zu konstituieren, ist in der Gesetztheit auf dem Niveau des absoluten Geistes auch deren Möglichkeit, ja (auf dem Niveau der Wirklichkeit) auch deren Unumgänglichkeit enthalten. Dem Wesen nach bedeutet aber jede solche Gesetztheit auch ein Sich-Erheben von Geschichte und Gesellschaft nur die Möglichkeit der Verwirklichung, im Gegensatz mit den Setzungsformen des objektiven Geistes, welche – als konstitutive Formen der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit – davon nicht abstrahiert werden können, am wenigsten gerade in der Wesensanalyse, denn alle Setzungsformen verlieren dabei – wie die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit – ihren Sinn und ihre konkrete Gegenständlichkeit. Ohne Zweifel können die Erscheinungsformen des absoluten Geistes auch vom Niveau des objektiven Geistes aus betrachtet werden, niemals darf aber in Vergessenheit geraten, daß in diesen Fällen (in der Sicht der Geschichte und der Soziologie) ihre ursprüngliche Gegenständlichkeit – sowohl die Struktur des einzelnen Gegenstandes als auch der Zusammenhang zwischen den Dingen – mit der Struktur und mit dem Zusammenhang der ursprünglichen Setzung nicht mehr identisch sein wird, sie wird eben das entscheidendste Merkmal ihrer Gesetztheit, die absolute Gültigkeit verlieren. Wenn auch eine Setzungsform des objektiven Geistes erneut einer zu diesem Niveau gehörenden Formung unterworfen wird, wenn wir z. B. Rechtssoziologie oder Wirtschaftssoziologie betreiben, wird nach Husserls Worten die Gültigkeit der Setzungen des Rechts bzw. der Wirtschaft "in Klammern gesetzt". Das bedeutet aber im Grunde genommen etwas

ganz anderes. Denn die Gültigkeit des Rechts- oder Wirtschaftssystems bedeutet innerhalb des eigenen Systems – wie es bezüglich des Rechts mit dem ausgezeichneten Terminus "Positivität" klar zum Ausdruck kommt – immer nur eine aktuelle allgemeine Gültigkeit, eine tatsächliche Gültigkeit (wenn dieser paradoxe Ausdruck hier gebraucht werden kann): die Gültigkeit erfordert im wesentlichen nicht einmal auf ihrem eigenen Niveau eine ewige und unbegrenzte Gültigkeit, nur dann erhebt das System Anspruch auf eine voraussetzungslose aktuelle Gültigkeit, wenn deren Voraussetzungen erhalten bleiben. Und diese Voraussetzung sind für alle Gesetztheiten auf diesem Niveau transzendent, im Gegensatz zu den Voraussetzung der Gültigkeit des absoluten Geistes; eine wahre These, die Gültigkeit (nicht die Verwirklichung) eines Kunstwerks enthält keine metatheoretischen bzw. metaästhetischen Elemente, wogegen die Schaffung des Rechts bekanntlich nicht aus dem Recht selber erklärt werden kann (wenn wir das Wesen und nicht die Wirklichkeit der Sache in Betracht ziehen), und die bis zu den Extremen geführte Analyse von wirtschaftlichen Systemen führt notwendigerweise aus der immanent geschlossenen Nationalökonomie hinaus.

2

Bevor wir aber aufgrund der so verstandenen Niveauunterschiede mit der Analyse der für uns jetzt aktuellen Begriffe beginnen könnten, müssen wir mit einem Begriff abrechnen, der aus einer bestimmten Richtung fast ständig gebraucht wird: mit dem Begriff der Rasse. Die Eindeutigkeit des Begriffs der Rasse kann nur auf der Ebene der biologischen Setzung erreicht werden, Auf dieser Ebene ist es möglich, einzelne Rassen angesichts manchen physiologischen, die Rassen voneinander trennenden Merkmale ohne Mißverständnisse eindeutig und genau voneinander zu trennen und zu unterscheiden. Die Grenze der Brauchbarkeit ist aber in dieser Möglichkeit der Bestimmung schon enthalten. Sobald die Aufgabe gestellt werden sollte, einer noch so primitiven psychologischen Eigenschaft eindeutige biologische Merkmale zuzuordnen, wäre sofort die völlige Unbrauchbarkeit des Begriffs Rasse auf dieser Ebene eindeutig. Nehmen wir an – um ein sehr primitives Beispiel zu nennen –: jemand würde versuchen, die Rassenbeziehungen eines englischen und eines arabischen Vollblüters nicht aufgrund der physiologischen Unterschiede, was eindeutig ist, sondern aufgrund ihrer Schnelligkeit, Ausdauer, "Kampffähigkeit" bei den Wettbewerben usw. zu bestimmen. Es würde sich herausstellen, daß weder die gemeinsame Abstammung noch die ähnlichen "Rasseneigenschaften" geeignet sind, eine wirklich eindeutige Unterscheidung zu ermöglichen. Daß diese Pro-

blematik um so größer ist, je klarer, verwickelter und hochwertiger psychologisch die seelischen Eigenschaften sind, welche dem Rassencharakter zugeordnet werden, ist eine selbstverständliche Folge der unlösbaren Problematik: psychophysische Einheit oder Parallelität. Die Anwendung des Begriffs Rasse auf unsere Problematik läßt – abgesehen davon, daß es außer Acht läßt, wie problematisch der Zusammenhang zwischen *Physis* und *Psyche* ist – auch noch die Tatsache unbeachtet, daß die Dinge, denen der "Rassencharakter" eindeutig zugeordnet werden sollte, nicht einmal physische Dinge sind, sondern solche, die irgendeine Gültigkeit, irgendeine Bedeutung haben, und selbst ihre eindeutige Zuordnung zum Psychischen ist mehr als problematisch. Wollte jemand die griechische Bildhauerei oder das römische Rechtssystem aus den Rasseneigenschaften der Griechen oder Römer erklären, so müßte die doppelte Problematik außer Acht gelassen werden, daß das römische Recht aus einer römischen Rasse abgeleitet werden sollte, welche höchstens psychologisch eindeutig wäre (diese „Rasse" ist schon an sich problematisch, was aber hier nicht behandelt werden kann, da diese Problematik eine Wesensfrage und keine methodologische Frage ist), obwohl man infolge der methodologisch sinnlosen Fragestellung weder das Verhältnis zwischen dem römischen Rassencharakter und der römischen "Seele" noch das Verhältnis zwischen der römischen "Seele" und dem römischen Recht zu kennen vermag. Die Anwendung des Begriffs Rasse ist also auf der Ebene des objektiven und des absoluten Geistes in jedem Falle *naturalistisch* und als solche notwendigerweise dogmatische Metaphysik. Später werden wir noch die Möglichkeit haben, über die Verwirrungen und Probleme zu sprechen, welche von allen Naturalismen notwendigerweise verursacht werden, wenn diese sich auf die Ebene des Geistes drängen.

3

Unter den Begriffen, die auf dem Niveau des objektiven Geistes gesetzt werden können, sind für uns *der Staat, die Klasse und die Nationalität* die wichtigsten. Das gemeinsame Merkmal der drei Begriffe ist, daß diese Prinzipien die Menschengruppen in eine gefühlsmäßige Handlungseinheit zusammenfassen, und eine gemeinsame Eigenschaft dieser Prinzipien ist auch noch, daß das Prinzip, welches die Einheit schafft, nicht auf dem Niveau des psychischen Seins "zuhause" ist. Die letzte Feststellung scheint nur im Falle der vom Staat geschaffenen politischen Einheit selbstverständlich zu sein, insofern jeder es für natürlich hält, einem Staat im Rahmen eines rechtlich bestimmten Verhältnisses anzugehören Und dieses Verhältnis kann nur mit einem Akt auf einer ähnlichen Ebene, mit einem ebenfalls rechtlichen (und nicht einem psychischen) Akt eliminiert

werden. Dubioser scheint dies im Falle der Klasse, ganz problematisch im Falle der Einheit einer Nationalität zu sein. Den Begriff der Klasse pflegt man ebenfalls naturalistisch zu bestimmen. Entweder aus bestimmten äußeren, wirtschaftlichen, sozialen und ähnlichen Merkmalen, obwohl die aus diesem folgende Segmentierung der Gesellschaft keinesfalls mit dem prägnanten Begriff der Klasse identisch ist; solche Definitionen führen zu den Begriffen *Stand bzw. Kaste,* die in der realen Soziologie keinesfalls mit dem Begriff der Klasse identisch sind, da gerade in den entscheidenden Momenten des Klassenkampfes eine solche aus Klassengesichtspunkten folgende Divergenz dieser Unterscheidung (z.B. Adel, Priesterschaft, Handwerkerstand usw.) klar wird. Das andere, ebenfalls naturalistische Extrem besteht darin, daß man dem Ausdruck des sehr richtigen und tiefen "Klassenbewußtseins" psychologischen Sinn verleiht, obwohl das Prinzip, das in einer Menschengruppe die dynamische Einheit der Klasse schafft, im Grunde genommen davon unabhängig ist, was für einen psychischen Ausdruck – Meinung, Überzeugung usw. – diese Einheit in den schaffenden Individuen findet, aus denen die Klasse besteht. Die epochale soziologische Bedeutung und Fruchtbarkeit des Ideologischen könnte sich nur dann wirklich offenbaren, wenn man mit seiner Hilfe die Trennung der Soziologie in verschiedene Ebenen durchführen könnte, wodurch der Begriff der Klasse vollständig vom naturalistisch psychologischen Beigeschmack befreit werden könnte; man müßte also nicht sagen, daß im Sinne der Ideologie alle Vertreter einer bestimmten Klasse schon bestimmte Ideen verkünden, "hinter" denen "unbewußt" oder "verheimlicht" reale Klasseninteressen verborgen sind; man müßte in allen gegebenen Fällen die wirklichen strittigen Punkte der realen Klassengegensätze suchen. Und man müßte die Gegensätze der einander wirklich gegenüberstehenden Klassen von den die Gegensätze verwischenden Ideologie unabhängig machen (immer und von beiden Seiten her). Die Gliederung und die Typologie des ideologischen Ausdrucks vom Klassenbewußtsein wird auf diese Weise eine Frage der Sozialpsychologie, im Gegensatz zur reinen Soziologie, die sich mit der Klassengliederung selbst beschäftigt. Die Wichtigkeit der Feststellung, daß nämlich die Wurzel der Klasse nicht im "gemeinsamen" "Klassenbewußtsein" liegt, besteht darin, daß wir die Klasseneinheit als rein soziologische Formation begreifen können, als Rahmen und Träger jener Bestrebungen, deren Ziel es ist, in den staatlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und anderen Institutionen den Inhalt ihrer aktuellen Gültigkeit bzw. ihrer Struktur zu modifizieren bzw. aufrechtzuerhalten. Diese Bestrebung ist ihrem Wesen nach eine genauso sinnvolle und interpretierbare Bedeutungsformation wie die Ziele sind, mit denen verbunden diese Bestrebung sinnvoll und interpretierbar wird; das "Klasseninteresse" also, worauf sich die In-

terpretation richtet, ist ebenfalls keine Resultante, kein Durchschnitt oder keine geheimnisvolle Synthese von individuellen Interessen, und noch weniger ist es ein Ergebnis vom Funktionieren der "Massenseele"; es ist eher die einheitliche Zusammenfassung eines inhaltlichen und struktiven Systems von Intitutionen, welches dazu berufen ist, die Möglichkeit des Sich-zur-Geltung-Bringens einzelner Menschengruppen (das ist mit den streng genommenen oder gerade bewußt unmittelbaren Interessen der Mitglieder dieser Gruppe nicht identisch) institutionell zu fördern oder zu garantieren. Daß diese Bedeutungsformation nur durch Interpretation erreicht werden und als solche nicht unmittelbar gegeben ist (z.B. die Lehrsätze des Rechts), ist kein Beweis gegen seinen Bedeutungscharakter. Das Gewohnheitsrecht, das offenbar einen Bedeutungscharakter hat, kann ja auch nur durch die Interpretation von Handlungen in seiner erkennbaren Gegenständlichkeit erfaßt werden.

Demnach scheint es vielleicht weniger paradox zu sein, wenn wir auch bei der Nationalität eine solche Gegenständlichkeit vermuten. Auf die Widersprüche der Anwendbarkeit der naturalistischen Rassebegriffs haben wir bereits hingewiesen; hier muß noch betont werden, daß das wichtigste Problem der Nationalitätensoziologie, die „Einschmelzung" ebenfalls von vornherein verhindert, mit dem Begriff Rasse als Grundlage und Wesen der Absonderung der Nationalitäten arbeiten zu können: müßten sich die Mitglieder der assimilierteen („eingeschmolzenen") fremden Rasse – in historischem und soziologischem, nicht in anthropologischem Sinn – mit den Mitgliedern der sie aufnehmenden Rasse nicht völlig homogenisieren, so wären die Fragen, wie z.B. die Kämpfe der Nationalitäten für die Hegemonie, ihr zahlenmäßiges Gleichgewicht oder Übergewicht, völlig sinnlos. Das zusammenhaltende, einheitschaffende Prinzip der Nationalität ist demnach nicht die naturalistische, also problematische Rassengemeinschaft, sondern eine Schicksalsgemeinschaft, aufgrund der Sprache, der Sitten und aufgrund der *aus Schiacksalsgemeinschaft erwachsenenen Charaktergemeinschaf* einer Menschengruppe – wie es Otto Bauer ausgezeichnet formuliert hat. (vgl.: *Die Natinalitätenfrage und die Sozialdemokratie*). Diese Bestimmung bedarf aber noch wichtiger Korrekturen. Schon die Tatsache, daß wir die Sittengemeinschaft als Voraussetzung der Schicksalsgemeinschaft betont haben, weist darauf hin, daß die Klassengliederung quer zur nationalen Gliederung verläuft und a priori nie entschieden werden kann, welche Kraft Klassengliederung schaffend ist, die im gegebenen Fall die andere angreifen wird. Ebenso weist sie auf die Tatsache der Sprachgemeinschaft hin, sowie auf die Rolle von fremden historischen und soziologischen Kategorien, welche sich auf die nationale Einheit schaffend oder zersetzend auswirken; die Geschichte kennt zahlreiche Beispiele dafür, daß selbst verhältnismäßig große sprachliche Unterschiede noch als Dialekte am Rande einer Sprache (Einheit einer Nationalität) existieren, wogegen manchmal viel geringere Unterschiede genügend groß sind, um – wenn nicht Träger, so – Erscheinungsformen von Trennungen zu sein. Denn die Einheit einer Nation besitzt – als eine gesellschaftliche Gruppe und Gliederung schaffende Kategorie – dieselben Charakteristika wie die Klasse: eine eindeutige Offenbarung bietet sich nur im Kampf der institutionellen Systeme für den Inhalt ihrer aktuellen Gültigkeit. Jene Einheit, die von der Sprache, von den Sitten usw. geschaffen wird, kann nur anläßlich solcher Kämpfe eine soziologisch greifbare und interpretierbare Einheit – eine Nationalität – konstituieren. Eine eingehende Analyse könnte darüber hinaus noch zeigen, daß diese Symptome einer Einheit eher Symptome als konstituierende Prinzipien sind; die Geschichte weist mehrere Beispiele dafür auf, daß eine übrigens auch sprachlich lockere Einheit als Ergebnis eines solchen Kampfes sich wirklich gefestigt hat, daß ein solcher Kampf sonst noch höchst virulente Sittenunterschiede (Folgen von Klassenunterschieden) für die Gründung einer Gruppe zweitrangig gemacht hat – wenigstens für den Zeitraum des Kampfes.

4

Die Nationalität gehört also, genauso wie der Begriff der Klasse, der auf dem selben Niveau gesetzt ist und dadurch sich damit ständig vermengt, zu den dynamischen Begriffen der Soziologie; das bedeutet, daß dieser Begriff nur anläßlich eines Kampfes, das für irgendein Ziel geführt wird, adäquat gedeutet werden kann, als Träger eines einheitlichen "Gruppen-Willens" (dessen Charakter, der weder psychologisch, noch massenpsychologisch ist, schon klar sichtbar ist), als Sinn dieses einheitlichen Willens. Jene statischen Einheiten, die im wesentlichen ebenfalls relativ und Änderungen unterworfen sind, mit denen verglichen die Dynamischen interpretierbar werden, sind: das Institutionssystem und die herrschende Wirtschaftsordnung, welche die Einheit des Staates konstituieren. Die Einheit von sämtlichen "Gruppen-Willen" kann nur aus der inhaltlichen und strukturellen Veränderungen verstanden werden, die in den Institutionssystemen verwirklicht werden sollte. Hier können wir zuerst die Wichtigkeit der Unterschiede zwischen dem objektiven und subjektiven Geistes beobachten: wären die auf der Ebene des objektiven Geistes gesetzten Bedeutungsformationen ihrem Wesen nach voraussetzungslos und ewig gültig, könnte auch nicht über einen "Kampf" zwischen ihnen gesprochen werden. Nur der in uns anscheinend unaustilgbar vorhandene Naturalismus und der Anthropologismus,

welche die minderwertigsten menschlichen Äußerungen in die höchsten Regionen leiten, können uns beweisen, daß es hier von einem "Kampf" zwischen zwei Wahrheitssystemen oder von zwei künstlerischen Richtungen die Rede sein kann. Zwischen Wissenschaftlern und Künstlern kann es natürlich zum Kampf kommen, ein solcher Kampf hat aber – weder im Gegenstand, im Inhalt, noch in ihrer Struktur – nichts damit gemeinsam, wie das tatsächliche und wesentliche gegenseitige Verhältnis der Dinge ist, welche auf der Ebene des absoluten Geistes gesetzt worden sind. Eine jede Wahrheit ist eine außerzeitliche (also antropologisch formuliert: ewige), an sich seiende, wesentliche Wahrheit – und gerade so sind alle Lügen zeitlos, Lügen in ihrem Wesen. Wenn also zwei sogenannte Wahrheitssysteme einander "gegenüberstehen", hat das mit dem inneren Inhalt und mit der Struktur der Wahrheiten nichts zu tun; und es ist ausschließlich die Sache des menschlichen Aspekts, daß die Menschen nicht wissen, welche von den beiden die Wahrheit (an sich) ist, oder ob vielleicht beide Wahrheiten sind, nur hat man die richtigen Ebenen, an denen diese plaziert sind, noch nicht bemerkt. Genauso, nur aus entgegengesetzten strukturellen Gründen, können zwei künstlerische Richtungen einander nicht "gegenüberstehen": die objektiv wesentliche Lage der Widerspiegelung in der adäquaten Apperzeption zeigt hier, daß diese Gegenüberstellung falsch ist: wenn beide Richtungen künstlerisch sind, so sind sie voneinander dermaßen radikal unabhängig gesetzt, daß aus dem Gesichtspunkt der Gesetztheit der einen Richtung die andere als nicht-existent gesetzt ist, sie wird nicht einmal bemerkt und noch weniger kann sie der anderen gegenübergestellt werden. (Siehe dazu meinen Aufsatz über die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik. Atenäum. Logos VII.1.)

Der Wesenscharakter der aktuellen Gültigkeit, welche auf der Ebene des objektiven Geistes gesetzt ist, unterscheidet sich radikal von dieser Gültigkeit. Wenn ein Rechtssystem von einem anderen "verdrängt" wird, geschieht mit ihm nicht etwas mit seinem Wesen verglichen vollständig Heterogenes (wie beim Wahrheitssystem oder beim Kunstwerk), sondern seine Gültigkeitsstruktur wird so geändert (eine Änderung,die in seinem Wesen als das Wesen betreffende Möglichkeit, unabhängig von den in der Wirklichkeit geschehenden, also zeitlos gesetzt vorhanden war): das Verschwinden seiner Positivität. Ein Rechtssystem, das ihre Positivität verloren hat, hört damit nicht, auf eine Bedeutungsformation zu sein, bloß ein spezifischer, aber entscheidender Ton der aktuellen Gültigkeit. Es wäre aber verfehlt – und es würde in die Richtung einer dogmatischen Entwicklungsmetaphysik leiten – diese Veränderung als Spiel solcher Kräfte zu betrachten, die aus der Sicht der immanenten Gesetztheit höher (oder niedriger) sind; die Frage kann nur selten entschieden werden, ob das eine Positivität errungene Rechtssystem wertvoller oder minderwertiger sei als ein solches, das die Positivität verloren hat; diese Frage kann im allgemeinen überhaupt nicht und auch in den einzelnen Fällen nur selten entschieden werden. Denn, die Entstehung des Rechtsinhalts ist ein metajuristisches Problem, woraus notwendigerweise folgt, daß die Gültigkeit des Inhalts, die aktuelle Gültigkeit, die Positivität (die keinesfalls damit identisch ist, daß die "juristischen" Formen ihrem Wesen nach, aus der formellen Gültigkeit aller Formen folgend zeitlos gültig sind) eine Resultante des Kampfes von außerhalb des Rechts existierenden, heterogenen Kräften ist; eine Resultante der Klassen und der Nationalitäten. Vielleicht muß es nicht extra betont werden, daß die wirtschaftlichen Systeme strukturell eine äußerst ähnliche Gültigkeitsstruktur besitzen, und noch weniger muß es betont werden, daß der Fall, den wir hier der Einfachheit halber behandeln, die Veränderung des ganzen Rechts- oder Wirtschaftssystems, seinem strukturellen Wesen nach sich nicht von der Veränderung eines Teilsystems unterscheidet.

5

Damit sind wir bei den zwei Gruppen der primären Systematisierung angelangt, die sich auf der Ebene des objektiven Geistes anbieten: bei den statischen, geschlossenen Systemen Recht, Wirtschaft), deren aktuelle Gültigkeit vom Gleichgewichts der dynamischen Systeme, bzw. vom Ergebnis ihres Kampfes abhängt. Einerseits spielen also für die konkrete Gegenständlichkeit der statischen Systeme die dynamischen die Rolle der *rationes essendi*, und die statischen sind, aus der Sicht der dynamischen dazu berufen, die Rolle der *rationes cognoscendi* zu spielen. Auf dem Niveau des objektiven Geistes kann dieser Kampf eindeutig und adäquat nur als Kampf um die aktuelle Gültigkeit gedeutet werden. Diese Lage macht es verständlich, ja sogar berechtigt, daß in der Soziologie der Naturalismus so verbreitet ist. Da es zum Wesen der aktuellen Gültigkeit gehört, daß – wie auf der Ebene des bloßen Seins der Natur – an einem Ort und zur selben Zeit nur ein Rechts- bzw. Wirtschaftssystem auf diese Weise gültig sein kann, und da ferner über diese Gültigkeit Motive entscheiden, die dem Rechts- bzw. Wirtschaftssystem transzendent sind, wird es verständlich, daß man zwischen dieser Konstellation und der Ordnung der physischen Natur, in welcher "zwei Objekte nichts zugleich an einem Ort sein können", mit dem Kampf ums Sein usw. eine Parallele zieht. Diese Gleichnis ist aber – doch nur ein Gleichnis. Denn von dem Moment an – die soziale Geschichte der Menschheit beginnt mit diesem Augenblick, wo man die im Kampf von Menschengruppen Besiegten nicht ausrottet, sondern einer Klasse, der Klasse der Sklaven

zuordnet, war der Kampf um die aktuelle Gültigkeit der organisatorischen Systeme im Grunde genommen und der Struktur nach nicht mehr die Fortsetzung von den in der Natur geführten Kämpfen. (vgl. Oppenheimer, Der Staat). Das Moment, das es ermöglicht, aus der Natur, aus dem Anfang der Geschichte auszutreten, liegt in dem nicht bloß seienden Charakter der Beziehung zwischen dem Sieger und dem Besiegten. Es ist völlig egal, was für eine Gewalt das rechtliche und wirtschaftliche Verhältnis zwischen Herr und Diener schafft und aufrechterhält. In diesen Verhältnissen gibt es etwas, selbst an der primitivsten Stufe des aktiven und passiven Aufeinanderwirkens, was weder mit den Kategorien des physischen noch mit denen des psychischen Seins erfaßt werden kann, was nur als Resultante von miteinander in Wechselwirkung stehenden, soziologisch gearteten Faktoren gedeutet werden kann. Deshalb fällt der Zeitpunkt der Entstehung des Staates mit dem Anfang der Geschichte zusammen, denn das Sein (auch das psychische Sein) hat keine Geschichte, und unabhängig davon, wie grenzenlos variabel die innerhalb der Natur sich ereignenden "Kämpfe" sind, kann ihr Wesen immer auf Gesetzmäßigkeiten reduziert werden, die keine Geschichte kennen. Demgegenüber erscheint aber sogar die primitivste Stammesordnung und das Herr-Sklave-Verhältnis infolge der aktuellen Gültigkeit sowohl in der Setzung als auch in den Änderungen der aktuellen Gültigkeit als etwas Neues, aus keinem Naturgesetz lückenlos Ableitbares. Daß selbst die primitivsten Beziehungen dieser Art einen gültigen nicht-vorhandenen Charakter haben, wird einerseits aus dem Wirkungskreis offenbar, der weit über die Grenzen der Möglichkeit des physischen Zwanges hinausweist und sich oft davon unabhängig macht, andererseits aus der Bindung, welche von diesen Beziehungen im Unterdrücker konstituiert wird, eine solche Wechselwirkung hervorrufend, die innerhalb des physischen Seins keine Analogie haben kann.

Aus diesem Einheitsbegriff der Menschengruppen, der über dem sozialen Sein steht, kann genauso einseitig und falsch auf die bedingungslose, überzeitliche Gültigkeit dieser Beziehungen (hier kommen in erster Linie die Beziehungen des Staates in Betracht) gefolgert werden. Tatsächlich besitzten auch der Staat das Recht, die Wirtschaftsordnung ihren an sich seienden, formellen, ontologischen Sinn, der vom zeitlichen Ablauf, ja auch von der geschichtlichen Zeit unabhängig ist. Dieser überzeitliche Sinn ist aber – wir wiederholen nur das schon Gesagte in anderem Zusammenhang – nicht auf der Ebene der originären Gültigkeit des Sinnes, sondern auf einer höheren, doch abstrakteren Ebene gesetzt. Besser gesagt kann das Wesensniveau dieser Formation gefunden werden – leider hat man das, abgesehen von Reinachs isolierten und problematischen Versuchen, noch nicht wirklich gesucht –: auf welchem Niveau diese Bedeutungen in einer solchen Form der Gegenständlichkeit erscheinen, eine Form, welche ein Zeichen der Gesetztheit von allen solchen Bedeutungen ist. Es kann aber auch nicht außer Acht gelassen werden, daß diese phänomenologische und ontologische Untersuchung die aktuelle Gültigkeit der Bedeutungsformationen "in Klammern" setzt, ihre Positivität außer Acht läßt. Das Programm der Phänomenologie ist zwar im Falle von allen Untersuchungen der Gültigkeit die Anwendung des Epoché, hier besteht aber ein tiefgehender, doch methodologisch oft nicht erkannter Unterschied zwischen der Gesetztheit auf der Ebene des objektiven und des subjektiven Geistes, da infolge des "in-Klammern-Setzens" die Gültigkeit nur aufgehoben, im Wesentlichen aber nicht geändert wird, transformiert sich das Wesen der Gegenständlichkeit einer Bedeutungsformation radikal, die auf der Ebene der objektiven Geistes gesetzt wird, wenn ihre aktuelle Gültigkeit "in Klammern" gesetzt ist. Wenn wir den Unterschied ganz kurz formulieren möchten: jede Kategorie – qua-Kategorie, abgesehen von der Materie, welche sie geformt hat- ist auf der selben Ebene, auf der Ebene der zeitlosen Gültigkeit einer völlig allgemeinen formalen Ontologie gesetzt, unabhängig von dem Niveau, auf welchem die Kategorie und die von ihr geformte Materie als einheitliche Gegenständlichkeit eine originäre Gültigkeit besitzt. Die hier entstehenden Niveauunterschiede werden gewöhnlich vernachlässigt, denn bei den am häufigsten untersuchten logischen erkenntnistheoretischen Kategorien sind beide zeitlos gültig. Und die wirkliche Gültigkeits-Nuance verschleiert, daß infolge der damit entstehenden Niveau-verschiebung die Tatsache außer Acht geblieben ist, daß, obwohl die formellen Voraussetzungen (die Kategorien) der Gegenständlichkeit, die sich auf der Ebene des objektiven Geistes ergeben, von absoluter Gültigkeit sind, die auf dieser Ebene entstehende Gegenständlichkeit für sich selbst nur eine aktuelle Gültigkeit fordert, auch wenn diese Gültigkeit bedingungslos ist – bei Aufrechterhaltung der Voraussetzungen dieser Gültigkeit.

Die Ursachen dieser Mißverständnisse sind nicht nur von erkenntnistheoretischer Natur, die Ungeklärtheit der erkenntnistheoretischen Situation trägt nur dazu bei, bietet nur Anlaß dafür, ein erwünschtes Mißverständnis zu festigen. Von der strukturellen Sachlage aus – daß nämlich der Staat als statische soziologische Einheit bestimmt ist, dessen ratio essendi aus dem Gleichgewicht von dynamischen Einheiten entsteht, folgt die Enthüllung einer weit verbreiteten ideologischen Strukturenlehre: der Strukturenlehre des über den Klassen stehenden Staates. Mit den Worten der Niveautheorie ist im Begriff der klassenlosen Gesellschaft das Mißverständnis enthalten, daß aus der überzeitlichen und absoluten Natur der Kategorien, welche die Gegenständlichkeit des Staates schaffen und diese in einer formalen Ontologie zu selbständig erkennbaren Ge-

genständen machen, überhaupt nicht die Folgerung gezogen werden kann, daß das Niveau eines beliebigen konkreten Staatssystems höher als das ihm gebührende aktuelle Niveau sein muß. Der Niveauwechsel ist bloß ein sozialpsychologischer Prozeß, der eine typische Ideologie hervorbringt (wir wissen ja, daß die Ideologie immer auf der Ebene der Psychologie gesetzt ist) und dieser Prozeß betrachtet das aus Gruppeninteressen Richtige und Notwendige als "allgemein menschliche" und zeitlos gültige Entität, und diese zu verwerfen würde einen so heftigen Widerspruch mit uns selbst hervorrufen, wie z.B. das Verwerfen des principium contradictionis. Wobei dem ganzen Niveau der Gesetztheiten des objektiven Geistes diese Gewißheit nicht eigen ist. Denn daraus, daß wir uns vielleicht keinen solchen menschlichen Seinszustand vorstellen können, welcher die Formen des objektiven Geistes nicht enthalten würde, folgt keinesfalls deren ontologische Notwendigkeit, über die die logischen und ethischen Kategorien verfügen. Ein Sein ohne Staat, Wirtschaft oder Klasse kann man sich höchstens nicht verstellen, bzw. kann man nur daran zweifeln, daß diese konkret, praktisch beseitigt werden können – es kann aber auch nicht behauptet werden, daß ein solches Sein mit dem Begriff des Menschen in Widerspruch stehen würde. Doch würde dies auch nur eine unbedingte anthropologische Notwendigkeit bedeuten, in krassem Widerspruch dazu, daß die logischen Setzungen ganz unabhängig von allen Formen des "Menschlichen" sind und daß laut Kants Worten das ethische *Sollen* sich auf "alle Vernunftswesen" bezieht. Die ontologische Hypostasierung alle Wirtschaftsordnungen besitzt genauso einen ideologischen, „sozialpsychologischen" Charakter, und der Fall ist genau derselbe, wenn die naturalistischen Prinzipien an die Stelle der aktuellen Gültigkeit „geschoben" werden.

6

Das Erkennen dieses Zusammenhangs ist zur weiteren Klärung der Beziehung zwischen Nationalität und Klasse geeignet. Beide haben wir in der dynamischen Einheit der Soziologie begriffen, und das kann im Zusammenhang mit den statischen gedeutet werden. Es genügt also die Einheit der Sprache nicht, um eine Menschengruppe für die Soziologie als Nationalität zu vergegenständlichen, es ist auch notwendig, daß man ihre so entstehende Einheit im Kampf um die inhaltliche Entstehung der statischen Einheiten irgendwie in Rechnung ziehen soll. Die neuere Soziologie erfaßt den so entstehenden Unterschied als den Unterschied zwischen Nationalitäten, die eine Geschichte haben bzw. geschichtslos sind. Der reale soziologische Grund dieses Unterschiedes liegt aber innerhalb der Klassengliederung, nämlich ob in der betreffenden Nationalität eine zu der Gruppe der herrschenden Klasse gehörende Klasse (Adel, Intelligenz usw.) zu finden ist. Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt aus der Sicht unseres Problems darin, daß ein Gegensatz der Nationalitäten als dynamischer Faktor nur im letzteren Fall entsteht, über eine Nationalität kann man also im engen Sinne des Wortes nur im zweiten Fall sprechen. Hier können wir unsere Meinung über die Möglichkeiten der so entstehenden Gegensätze nicht äußern, nur der Zustand ist für uns wichtig, der aus dieser Sache folgt: die Klassengliederung als soziologische Voraussetzung der Nationalitätenfrage und die Klassengegensätze (in den Fragen der Sprache, der Schule, der Verwaltung, des Gerichts usw.) als etwas von allen Kämpfen der Nationalitäten untrennbares. Es ist also wahr, daß es solche Zustände gibt, in denen der Gegensatz der Nationalität die Klassengegensätze innerhalb einer betreffenden Nationalität in den Hintergrund drängt, und es ist noch wahrer, daß selbst diese Gegensätze letzten Endes, besonders geschichtlich, aber auch in den konkreten Situationen auf Klassenformationen zurückgeführt werden können. So kann neben der Anerkennung der soziologischen Selbständigkeit der Getrenntheit der Nationalitäten der Spruch von Otto Bauer doch nicht als übertrieben betrachtet werden: "Nationaler Haß ist transformierter Klassenhaß."

7

Zu unseren bisherigen Erörterungen kann der aufmerksame Leser mit Recht bemerken, daß bisher weder von kulturellen Gegensätzen noch von dem Begriff der Nation die Rede war. Der Grund dafür liegt nicht in der Unterschätzung der Wichtigkeit dieser Fragen, sondern darin, daß die wichtigsten Mißverständnisse und begrifflichen Konfusionen – die wohlwollenden wie die unredlichen – im Zusammenhang mit der Nationalitätenfrage hier liegen. Denn sowohl die Kultur wie auch die Nation verfügen über eine eindeutige Bedeutung; auf der Ebene der objektiven wie des absoluten Geistes stammen die entscheidenden Konfusionen daher – um kurz vorwegzunehmen, was wir ausdrücken möchten –, daß man diese auf zwei Ebenen existierenden, grundsätzlich verschiedenen Begriffe der Nation und der Kultur – wohlwollend oder unredlich – zu identifizieren pflegt.

Der Begriff Kultur ist offensichtlich (und das wird im späteren auch begründet) nur auf dem Niveau des absoluten Geistes wirklich "zu Hause" – was bedeutet er dann auf dem Niveau des objektiven Geistes? Es ist klar, daß dieser Begriff hier nicht primär sondern ideologisch gegenständlich ist: zum Teil wirkt

er bei der gefühlsmäßigen Verschärfung einer auch unabhängig von ihm anwesenden Klassenunterdrückung und eines Klassengegensatzes mit, da sich der Gegensatz von Unterdrücker und Unterdrücktem verständlicherweise verschärft und auch im Falle eines mäßigerem Klassenbewußtseins apperzipierbar wird, wenn dieser Gegensatz in einer fremden Sprache und in einer unzugänglichen Kultur ein Symbol findet (z.B. im Gericht, in der fremden Sprache der Verwaltung); zum Teil erscheint dieser Begriff als Objekt der Unterdrückung, besonders in solchen Fällen, in denen eine Nationalität "geschichtlich" gerade im Entstehen ist, da in diesen Fällen sowohl die unterdrückende als auch die unterdrückte Nationalität mit wunderbarer Feinfühligkeit dessen bewußt ist, daß der Kampf zwischen ihnen vom historischen Bewußtsein (von der Entstehung der Intelligenz als Klasse) abhängig ist. Und so beginnt – lange bevor die realen Klassengegensätze, Substrate der Unterdrückung der betreffenden Nationalität, bewußt werden – ein heftiger Kampf um die Förderung bzw. um die Unterdrükkung der Literatur der betreffenden Nationalität (z.B. der Kampf um die Schulen). Die weitverbreitete Überzeugung, daß der Begriff der mit einer Kultur verbundenen Nationalität notwendigerweise eine grenzenlose Expansion, einen Imperialismus enthält, stammt aus der Heftigkeit dieses Kampfes. Die spätere Analyse des Begriffs der Kultur wird auf diesen Irrtum hinweisen, hier genügt es darauf hinzuweisen, daß die Bestrebung einer grenzenlosen Expansion im Begriff des Imperialismus und der Klassenherrschaft notwendigerweise enthalten ist, besonders wie sich diese im Wirtschaftssystem institutionalisiert stabilisieren; demgemäß ist (einstweilen abgesehen davon, ob die nationale Kultur tatsächlich einen solchen imperialistischen Charakter hat) zur Erklärung der wirklichen Imperialismen, die in der geschichtlichen und soziologischen Wirklichkeit beobachtet werden können, die naturgemäße Unbeschränktheit der wirtschaftlichen Klassenimperialismus vollständig genügend.

Diese Unbeschränktheit stammt aber ihrem Wesen nach selbstverständlich auch nicht aus der Natur sondern aus der Soziologie. Die Beschränktheit bzw. Unbeschränktheit von allen Imperialismen und Unterdrückungen hängt von den wirtschaftlichen und soziologischen Möglichkeiten ab, welche die wirtschaftliche Ausbeutung der Klassenherrschaft begleiten, und solche Mißverständnisse rühren nur davon her, daß man die heutige Lage, die Eigenschaften des entwikkelten Kapitalismus als ewiges Gesetz hypostasiert. (Die Klassenunterdrückung ist z.B. im Rahmen einer „Naturalwirtschaft" von ständischer Natur bei weitem nicht unbegrenzt, wie dies von der Geschichte der Leibeigenschaft gerade in der Periode des Überganges zum neuzeitlichen Kapitalismus und zur Geldwirtschaft klar gezeigt wird.) Und je weniger beständig und von der Wirtschaftsstruktur unabhängig die sich auf die Unbegrenztheit richtende Tendenz der

Herrschaft ist, desto weniger beständig und von dieser Struktur weniger unabhängig ist jene, in der sich Unterdrücker mit den Unterdrückten gemeinsam konstituieren. Es ist offensichtlich, daß diese Einheit desto intensiver ist, je mehr sich die Wirtschaftsordnung von der Naturalwirtschaft entfernt, womit aufs engste zusammenhängt, daß die existierenden wirtschaftlichen und soziologischen Wechselwirkungen zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten immer verwickelterer und immer intensiver werden. Und als Folge wird die Natur der Klassengliederung rechtlich immer verschleierter und wirtschaftlich immer offensichtlicher. (In dieser Hinsicht muß nur die Beziehung zwischen Herr und Sklave mit dem Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeiter verglichen werden, um diese Frage als Evidenz zu sehen, ohne behaupten zu wollen, daß das zweite Verhältnis die unterstützende rechtliche Sanktion vermißt; hier ist nur über eine Tendenz die Rede.) Die ideologische Widerspiegelung der solcherart entstandenen Einheit ist der soziologische Begriff der Nation. Die Nation bedeutet also als sozialpsychologisches, als ideologisches Gebilde das Solidaritätsgefühl, dem die Zugehörigkeit zu einem Staat untergeordnet ist. So ist es kein Zufall, daß das Problem der Nation als gesellschaftliche und historische Frage nur parallel mit der Entwicklung des Kapitalismus erscheint. In einfacher strukturierten Wirtschaftsordnungen taucht nicht einmal die Frage auf, ob in den Mitgliedern der nicht herrschenden Klassen ein Solidaritätsgefühl zu finden ist oder von ihnen gefordert werden kann. Diese Menschen erscheinen ausschließlich als Objekte und nicht als Subjekte des Staatstums, und dies kommt am prägnantesten darin zum Ausdruck, daß sie aus der Verteidigung des Staates, aus der tatsächlichen Dokumentierung ihrer Solidarität institutionell ausgeschlossen sind. Sofern in einer äußerst bedrängten Lage diese Verteidigung von ihnen doch erfordert wird, wird zugleich – aus der Natur der Sache folgend – ihre rechtliche Position außerhalb der herrschenden Klasse beseitigt (man denke z.B. an die Bewaffnung der Sklaven in Rhodos z.Z. des Angriffs von Demetrios Poliorketes, als deren Fortsetzung sie auch die Bürgerrechte bekamen) So war es für die präkapitalistischen Staatsformen einerseits selbstverständlich, daß die Zugehörigkeit zu einer herrschenden Klasse gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zu einer "Nation" ist (z.B. der antike Begriff des Bürgers), andererseits daß die innerlich labile Struktur der Staatsformation selbstverständlich ist. Und daraus folgt, daß sie fähig sind, sich ohne große wirtschaftliche und soziale Erschütterungen zu ändern: hier muß man nicht nur an die labile Zusammensetzung der großen Reiche der Antike (persische, makedonische usw.) denken, sondern auch an die feudalen Staatsformationen des Mittelalters, z.B. an den rapiden Wechsel der englischen und der französischen Herrschaft in Frankreich z.Z. des hundertjährigen Krieges. Die präkapitalistischen Staatsformationen

werden notwendigerweise von einer solchen Labilität begleitet: die Angehörigen unterdrückter Klassen standen nur mittelbar, durch die Vermittlung der herrschenden Klassen mit dem Staat in Verbindung, von ihnen konnte also keinesfalls eine Solidarität den herrschenden Klassen gegenüber erwartet werden – und niemand erwartete auch so etwas von ihnen.

Es ist allgemein bekannt, daß das Problem des nationalen Staates parallel mit der Entwicklung des Kapitalismus erscheint. Das kann auf zwei Ursachen zurückgeführt werden. Erstens ist der Kapitalismus bestrebt – als soziale Voraussetzung seiner wirtschaftlichen Organisation –, alle ständische oder Klassengliederungen zu beseitigen, und auch wenn er das nicht überall gleicherweise durchführen kann, schafft er doch die unmittelbare Beziehung zwischen den Mittgliedern des Staates und dem Staat. (Das ist der Sinn der sogenannten Gleichberechtigung der Staatsbürger, und hier wird das ideologische Moment der kapitalistisch-liberalen Bewegungen des 18.-19. Jahrhunderts verständlich: sie waren bestrebt die Standesgliederung zu beseitigen, dieses reale Bourgeois-Interesse erschien aber in ihrer Ideologie als Ideal des "allgemein Menschlichen", das über allen Gliederungen, so auch über der Klassengliederung steht. Hier auch – wie früher beim über den Klassen stehenden Staat – benutzt die Ideologie die Ungeklärtheit der Begriffe und vermischt die Klassengliederung mit der Standesgliederung, dieser Wirrwarr der Begriffe ist aber hier bloß der Anlaß und nicht der Grund.) Das andere, damit eng zusammenhängende Motiv ist, daß die wirtschaftlichen Beziehungen so intensiv werden, daß durch die von der Ganzheit des Staates gebildete wirtschaftliche Einheit, welche mit Hilfe des Schutzzolles, der Tarifermäßigungen usw. gegenüber der Weltwirtschaft eine selbständige Einheit darstellt, jedes zum Staat gehörende wirtschaftliche Individuum mit schwer zerreißbaren und in die Existenz reichenden Haken mit der Aufrechterhaltung dieser Einheit verbunden ist. Diese Einheit ist umfassender als der Begriff der Nationalität und sie ist auch unabhängig von ihm. Und sie äußert sich nicht nur darin, daß in der herrschenden Klasse einer unterdrückten Nationalität das Interesse erweckt wird, den unterdrückenden Staat aufrechtzuerhalten, demzufolge sich die Politik der betreffenden Klasse entzweit: als "Nationalität" kämpft sie für die eigene Autonomie, innerhalb der betreffenden "Nation", nach außen ist sie aber, wenn von der sogenannten Befreiung die Rede ist, mit ihren Unterdrückern vollständig solidarisch (z.B. die russisch-polnische Klasse der Kapitalisten in ihrer Beziehung zum zaristischen Rußland).

Diese Beziehung äußert sich aber auch darin, daß sogar in den unterdrückten Klassen, die aus den Vorteilen der vom Staat geschaffenen wirtschaftlichen Einheit nur sehr wenig wahrnehmen, eine gewisse Solidarität gegenüber dieser Einheit entsteht, wenn auch bloß aus Angst, daß eine eventuelle Trennung nicht

große Vorteile bringen, sondern die schon bestehenden Vorteile sogar beseitigen würde. Natürlich würden die größten Gegensätze von den unterschiedlichen Klassenstrukturen verursacht: z.B. wird unter solchen Umständen der Vorkämpfer des Separatismus einer Nationalität, die Intellektuellenklasse, ganz anders reagieren, wenn ihre Klasseninteressen sich am unmittelbarsten mit den Fragen der Autonomie der Nationalitäten decken, mehr also, als das beim Proletariat und das Kleinbürgertum der Fall ist, usw. Ein wichtiges Motiv ist hier natürlich die innere soziale und wirtschaftliche Struktur des anderen Staates, verglichen mit dem eigenen Staat. Wenn der erstere z.B. auf einer niedrigeren Stufe der Entwicklung steht, ist es leicht möglich, daß gerade die exponierteste Klasse der Nationalität, die Intelligenz, der Meinung sein wird, daß eine Autonomie innerhalb des eigenen Staates günstiger als Trennung sei.

Aber wie in den übrigen Fragen sind wir hier auch nicht bestrebt, die sich erhebenden Fragen tatsächlich zu erörtern, die prinzipielle Lehre, die aus dem so verstandenen soziologischen Begriff folgt, ist sowieso schon klar genug um zu formulieren: das Wesen der Nation ist ein lebendiges Solidaritätsgefühl der Staatsbürger in der Frage des Bestehens ihres Staates, von der Nation kann also vielleicht mit mehr Recht als von der Nationalität gesagt werden, daß sie eine Schicksalsgemeinschaft ist. Der Begriff Schicksal bedarf hier aber einer gewissen Interpretation; Im Begriff Schicksal ist tatsächlich enthalten, daß es sich eine von außen kommende, jenseits des Individuums stehende Macht handelt; ein Individuum kann aber nur solche Ereignisse oder solche Situationen als sein eigenes Schicksal betrachten, welche – trotz ihrer Unabhängigkeit von ihm – mit seinem Wesen aufs engste verbunden sind, Ereignisse, welche dieses Individuum auf sich nehmen kann, bzw.auf sich nehmen will; z.B. kann keinesfalls als Schicksal betrachtet werden, wenn jemandem ein Stein auf den Kopf fällt. Aber das zufälligste Treffen kann Ursache und Anlaß eines schicksalhaften Ereignisses sein, das vom Menschen, selbst in seinen schrecklichsten Folgen, sein eigen genannt, als sein eigen anerkannt wird. Diese Gemeinschaft kann aber keinesfalls erzwungen werden, weder für einzelne Menschen, noch für Menschengruppen. In welchem Maße eine solche Zugehörigkeit zum Staat, die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten, von rechtlicher Natur und demzufolge erzwingbar ist, und wie spontan die aus Klasseninteressen bzw. aus nationalen Interessen folgende Anordnung von Gruppen erfolgt, in ähnlichem Maße erhebt die – ideologische – nationale Einheit keinerlei Sanktionen und kann auch keine erheben. Das Bestehen einer jeden Nation hängt also davon ab, in welchem Maße sie fähig ist, diese Schicksalsgemeinschaft, diese Solidarität in ihren Mitgliedern zu erwecken. In einem Staat, wo sich Nationalität und Nation decken, ist die Frage – aus der Natur der Sache folgend – nicht so zwingend, wie in ei-

nem Staat mit mehreren Nationalitäten; die Unterdrückung einer Nationalität, die ja in einer anderen Staatsorganisation für den Fall einer Trennung als drohende Möglichkeit besteht, ist ein genügend starkes Motiv, um die Klassengegensätze innerhalb des Staates lösen zu wollen. Im Falle eines aus verschiedenen Nationalitäten bestehenden Staates kann aber der soziologische Zusammenhang erklärt werden, daß eine solche Formation nur dann dauerhaft aufrechterhalten werden kann, wenn darin die Möglichkeit der nationalen Entwicklung gegeben ist, wenn dieser Staat für alle Nationalitäten – als Nationalitäten – mehr bieten kann, als sie für sich selbst, im Falle einer unabhängigen Staatsbildung, und mehr als das Nachbarland, dessen homogener Teil die betreffende Nationalität sein könnte. Aus dem soziologischem Begriff der Nationalität folgt also, daß die Gewalt und die Unterdrückung nur desintegrierend auf sie wirken kann.

8

Wie schon erwähnt: die Begriffe Nation und Kultur sind – und zwar im engsten Zusammenhang miteinander – nur auf dem Niveau des absoluten Geistes wirklich "zuhause". Beide haben, zwar voneinander scharf getrennt und auf der Ebene des absoluten Geistes existierend, eine objektive und eine subjektive Bedeutung, auf unterschiedlichen Ebenen. Die objektive Bedeutung der Kultur faßt die Objektivationen des absoluten Geistes, also die Wissenschaft, die Kunst und die Religion in eine neue, sich von den originären Gegebenheiten unterscheidende Einheit zusammen; und der Begriff der Nation, der hier von der Kultur nicht zu trennen ist, obwohl der Bedeutungskreis der ersten breiter als der des zweiten ist, erfüllt die Funktion, bestimmte kulturelle Objektivationen zu Einheiten mit bestimmter Qualität zu konstituieren. So kann der Begriff der Nation auf diesem Niveau ohne den Begriff der Kultur nicht gesetzt werden, sondern nur wenn wir den ersten Begriff auf den zweiten beziehen; der erste kann adäquat nur so gedeutet werden, wie ein Prinzip, das der Kultur eine Einheit sichert, während der Begriff Kultur auch ohne Nation gesetzt werden kann – z.B. die Kultur des Mittelalters -; in diesem Fall ist aber ebenfalls ein Einheitsprinzip nötig, damit er den Begriff Nation zusammenhält. Dieses Einheitsprinzip ist seinem Wesen nach geschichtsphilosophisch, d.h. die Synthese der Kultur addiert zur geschichtsphilosophischen Zeit eine neue, einheitliche Beziehung, welche bezüglich der Objektivationen des absoluten Geistes originell und unabhängig davon ist, in welchem Maße diese Beziehung vom Verlauf der Geschichte abweichend ist, und diese Beziehung ist weder mit der empirischen

noch mit der geschichtlichen identisch. Die geschichtsphilosophischen Zeitabschnitte, welche die Objektivationen der Zeit in Perioden ordnen, sind inhaltliche, Substrat-Einheiten; nur jene Bedeutungsformationen können in je eine Periodeneinheit zusammengefaßt werden, deren Inhalte eindeutig auf ein solches, eine gemeinsame Einheit darstellendes Substrat bezogen werden, und die Formen dieser Bedeutungsformationen weisen – abgesehen von der originären Gültigkeit ihrer Geformtheit – eindeutig auf ein solches Substrat als letzte Intention ihrer Formung hin. Die geschichtsphilosophische Zeit ist demgemäß nichts anderes als der Rahmen für einen "gemeinsamen" Inhalt, für eine "gemeinsame" Formintention; dieser "Inhalt" ist kein gewöhnlicher zeitlicher Ablauf und auch keine historische Gleichzeitigkeit oder Nacheinander, sondern der Kreis der Gültigkeit dieser gemeinsamen Intention, unabhängig von den übrigen Zeitbegriffen. Die Nation gehört zu diesen geschichtsphilosophischen Einheitsbegriffen, ist einer der wichtigsten Begriffe, auch wenn es fragwürdig ist, ob dieser Begriff der wichtigste ist.

Der Begriff der nationalen Kultur bedeutet also eine neue Synthese von Bedeutungsformationen, welche auf der Ebene des absoluten Geistes gesetzt werden, und diese Synthese ist ebenfalls auf diesem Niveau "zuhause". So ist auch dieser Begriff selber naturgemäß eine Bedeutungsformation, und zwar eine von absoluter Gültigkeit, und diese Gültigkeit ist vollkommen unabhängig davon, ob es irgendwann und überhaupt ein Subjekt gibt, das diese Bedeutung adäquat apperzipieren könnte. Untersucht man z.B. die Natur der Gültigkeit der Bedeutungsformationen "griechische Kultur" (nicht die Natur ihrer Erkennbarkeit oder der konkreten Erkanntheit), muß festgestellt werden, daß es hier von einer genauso überzeitlichen bedingungslos gültigen Bedeutung die Rede ist, wie z.B. beim Lehrsatz von Pythagoras. Die Möglichkeit und die Objektivität der immer problematischen und immer nur annähernden konkreten Erkennbarkeit setzt gerade diese Gültigkeit der objektiven Bedeutung voraus, welche von den darauf gerichteten Handlungen unabhängig und bedingungslos gültig ist; die konkrete Erkenntnis kann nur daran gemessen werden, wie man die mehr oder weniger vollkommene Nähe der objektiven Bedeutung erreichen kann; diese objektive Bedeutung (noema) ist jene gewisse "Wirklichkeit", an der die Erkenntnis einer Kultur gemessen wird. Hoffentlich bedarf es keiner weiteren Erklärung, daß dieser Begriff der Nation gar nichts mit dem soziologischen Begriff zu tun hat.

Mit der Frage der Erkenntnis kommen wir aber schon einen Schritt näher zur objektiven Deutung der Kultur. Hier müssen zwei, voneinander grundsätzlich verschiedene subjektive Arten der Verstandes unterschieden werden: der kontemplative und der aktive Verstand. Der Akt der Erkenntnis bedeutet aber noch nicht, daß das subjektive Niveau erreicht ist; die reine Erkenntnis bleibt –

auch wenn sie eine erkenntnistheoretisch neue Ebene gegenüber der objektiven Bedeutungsformation darstellt – aus unserem Gesichtspunkt dem Wesen nach doch auf der Seite der Objektivität, als ein Akt, der dieser Objektivität zugeordnet ist, ausschließlich aus ihm gedeutet werden kann, nur auf ihn bezogen sinnvoll ist. Die Frage, daß der "erkennende" Akt den kontemplativen Kulturakt als Voraussetzung seiner eigenen Möglichkeit benötigt, muß im Rahmen der Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften entschieden werden. Die auf die Kultur kontemplativ gerichtete Attitüde steht, auch wenn sie nicht unabhängig von dem objektiven Begriff der Kultur gesetzt werden kann, doch in einer gewissen freien Beziehung zu der Kultur: sie ist auch Teil einer Kultur, stellt ein neues Setzungsniveau der Kultur dar, worin die Gegenständlichkeiten der objektiven Kultur in eine neue Synthese zusammengefaßt werden; der subjektive und kontemplative Begriff der Kultur besitzt kurz gefaßt die Bedeutung, welche die Kulturobjektivationen für das Subjekt als Kulturwesen und nicht als erkennendes Subjekt erhalten. Es wäre ein großer Fehler, sich diese Synthese infolge ihrer subjektiven Grundnatur als etwas Psychologisches vorstellen, da der Sinn, den die Kultur auf diese Weise für das Subjekt und in dem Subjekt erhält, ihrem Wesen nach Sinn ist, Bedeutungscharakter hat. Und so steht er, auch wenn er ausschließlich im Subjekt gesetzt wird, seinen "Seelenzuständen" als unabhängige, sinnvolle Bedeutung gegenüber, steht auf der Ebene der Gültigkeit, und hat an ihnen gemessen Sollens-Charakter. Hier würde man nicht durchführbare Analysen benötigen um zu beweisen, worin die von der objektiven Kultur unabhängige "Objektivität" dieser Gültigkeit liegt und was als Maß ihrer Gültigkeit dienen kann. Für den kontemplativen Akt erscheint doch die Nation gerade – wie in der objektiven Kultur – als eine Form der Gegenständlichkeit unter vielen Formen, welche noch ausschließlich auf der Seite des Gegenstandes der Kontemplation steht. Und die wird nicht durch intimere wesentliche Beziehungen als die übrigen, Gegenständlichkeiten hervorrufenden Prinzipien, an das Subjekt gebunden. Diese Beziehung ändert sich mit der aktiven Stellungnahme der Kultur gegenüber wesentlich. Das in Betracht kommende Subjekt ist hier auch der Mensch, der in der Kultur lebt, die Betonung liegt hier aber auf der aktiven Stellungnahme zu ihr, was aber nicht notwendigerweise mit der wissenschaftlichen, künstlerischen usw. Produktivität identisch ist. Denn man könnte unzählige Beispiele für die sonderbare Situation erwähnen, daß die objektive Kultur als menschlicher Produzent von zahlreichen entscheidenden Werten, als Subjekt vollständig außerhalb der Zusammenhänge der Kultur gestanden ist und in sich weder eine kontemplative noch eine aktive Kulturanalyse hat. (Hier kann auf die strukturellen Ursachen nicht hingewiesen werden, welche in der Beziehung liegen, die zwischen den originären Gültigkeiten der Objektivationen –

welche auf dem Niveau des objektiven Geistes gesetzt werden können – und ihrer in der Kultursynthese zustande kommenden Gültigkeiten liegen.) Diese Stellungnahme gehört, genauso wie die Kontemplation, auf die Ebene der Kultur, sie unterscheidet sich aber von ihr darin, daß hier die objektive Welt der Kultur als Gegenstand eines Kulturwollens gesetzt ist; hier ist also nicht von der Apperzeption einer Kultur, sondern von einer Bestrebung die Rede, eine Kultur zu schaffen, genauer gesagt: von einer Bestrebung, sich in einer Kultur niederzulassen, in dieser Kultur zu leben. Während also im kontemplativen Akt alle gewesenen und jetzigen Kulturen auf einer Ebene, auf der Ebene der Gegenwart (welche Ebene die ewig lebendige Vergangenheit naturgemäß zu Gegenwart verwandelt) gesetzt sind, ist die Intention der aktiven Subjektivität im wesentlichen auf eine Zukunft gerichtet, die aus der Gegenwart hervorwachsen möchte, und eine jede Vergangenheit kann nur dadurch Sinn und Bedeutung erlangen, daß sie sich der Zukunft zuwendet. Dadurch kommt eine neue Synthese im von der Kultur geschaffenen System der Gegenständlichkeit zustande, deren wichtigstes Merkmal für uns ist, daß die Nation als Einheitsprinzip von der Seite des Objekts auf die Seite der Subjekts „hinübergesetzt“ wird. Dadurch also, daß die Kultur hier als eine sich entwickelnde Kontinuität gesetzt ist, liegt das Prinzip, das den gemeinsamen Inhalt in eine Einheit zusammenfaßt, notwendigerweise im schaffenden, in die Zukunft weisenden Akt des Subjekts, selbst wenn das Wesen dieses Aktes andererseits darin liegt, daß er alle Konsequenzen aus der Vergangenheit zieht, um ihre Möglichkeiten zu verwirklichen, mit einem Wort: um ihre Kontinuität zu bewahren und weiterzubringen. Die Nation ist bekanntlich ein inhaltliches Einheitsprinzip von kulturellen Bedeutungsformationen, und als solches Prinzip kann in der Kultur schaffenden Bestrebung des aktiven Subjekts vor allem ihm die Rolle zugeteilt werden, die gegebene Vergangenheit mit der aufgegebenen Zukunft zu verbinden; mit anderen Worten: die Einheit, in welche sich die Kultur schaffende Subjektivität quasi stellt, ist die Nation, um von ihr weitergetrieben – ihr aber zugleich auch Richtung weisend – wirksam in eine Richtung zu eilen, in der die Zukunft geschaffen werden muß. Gewiß ist von den sich hier bietenden Einheitsprinzipien die Nation am wichtigsten, aber – wie wir von der objektiven Kultur schon festgestellt haben – ist sie bei weitem nicht das einzig mögliche. Wie innerhalb der objektiven Kultur auch umfangreichere Einheiten entstehen können und auch engere möglich sind als die Nation (die Kultur Athens, Florenz usw.), so kann auch bei der Schaffung der subjektiven Kultur die Nation nicht als ein Prinzip betrachtet werden, welches allein fähig ist, eine Einheit zu schaffen. Die Beziehung der verschiedenen Einheitsprinzipien zueinander ist aber hier von anderer Natur als bei der früher erwähnten objektiven Kultur; dort war es von der inhaltlichen Einheit der Dinge

abhängig, von welchem Einheitsprinzip sie in eine einheitliche Synthese zusammengefaßt werden können, oder ob dieselben Bedeutungsformationen als Teile von verschiedenen Synthesen betrachtet werden können; hier wird von der geschichtsphilosophischen Lage und Typologie der subjektiven Einstellungen bestimmt, zu welcher Zeit welche Synthese möglich und für die Kultur befruchtend sein kann. (Daraus sieht man klar, daß dieser Typ der Subjektivität auch nicht psychologisch ist; die Einstellung hängt niemals vom "Seelenzustand" des Einzelnen ab; im Gegenteil: eine geschichtsphilosophische, also auf der Ebene der Gültigkeit gesetzte Konstellation entscheidet über die Verwirklichung der möglichen Subjektivitäten.) Aber unabhängig davon, wie die Beziehung des hier gesetzten Nationalitätenbegriffs zu den übrigen möglichen Einheitsprinzipien ist, steht der Kreis der inhaltlichen Gemeinschaft, welche als Grundlage dieser Einheit dient, gewiß in keinerlei notwendigen Beziehung mit dem Einheitskreis, der den soziologischen Begriff der Nation konstituiert. Nicht nur weil vom Begriff Nation auch solche Bedeutungsformationen untrennbar sind, die von ihr interpretiert fruchtbringende und befruchtende "fremde nationale" Bedeutungsformationen sind, diese gehören neben die "eigenen" nationalen (z.B. ist ohne eine klassische Literatur die "nationale" Einheit einer modernen Kultur gar nicht vorstellbar, auch wenn diese "nationale" Einheit infolge der aktiven Interpretation in allen Zusammenhängen jeweils etwas anderes bedeutet). Nicht nur weil der Begriff der so entstehenden nationalen Einheit sich überhaupt nicht mit dem Begriff der soziologischen Nation deckt, denn der Begriff der Nation kann auch unter solchen historischen und soziologischen Umständen gesetzt werden, welche diesen Nation-Begriff nicht kannten und nicht kennen konnten (z.B. das antike Griechenland, wo das Solidaritätserlebnis innerhalb der einzelnen Stadtstaaten dem modernen Nationsgefühl entspricht, trotzdem kann über ein Griechentum als kulturell einheitliche Nation gesprochen werden), und wenn zwei Nation-Begriffe geschichtlich gleichzeitig sind, folgt daraus noch keine Konvergenz zwischen ihnen (z.B. gehören die Schweizer-Deutschen soziologisch zur Schweiz als Nation, kulturell zur deutschen "Nation"); sondern weil Subjekte, welche den Akt der "nationalen" Zugehörigkeit verwirklichen, infolge der Verschiedenheit der intentionierten Objekte ihrem Wesen nach verschieden sind; und auch die Akte, wie die zwei Nationen gesetzt werden, sind sehr verschieden. Das Subjekt, das die soziologische Nation setzt, ist das empirische Ich, der "wirkliche", der "lebendige" "Mensch", demzufolge ist das Wesen des Setzungsaktes ein Gefühl, aus dem wirkliche, innerhalb des Lebens plazierte Handlungen stammen; dieses nationale Gefühl kann, wie wir gesehen haben, nur insofern als wirklich existierend betrachtet werden, als es die Möglichkeit von spontanen Handlungen enthält. Das Subjekt

der kulturellen Nation ist demgegenüber nicht auf dem Niveau der Wirklichkeit gesetzt, und auch wenn psychologisch manchmal oder sogar oft wahr ist, daß die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Nation ebenfalls das Ergebnis eines spontanen Aktes ist, ist sie gerade ihrem Wesen, ihrem Sinn nach nichts anderes als die schöpferische Verwirklichung einer ontologischen Zugehörigkeit im Subjekt, das sich parallel mit dem Akt des Objektsetzens selbst als kulturelles Subjekt setzt. Die sich auf der Ebene der Soziologie ergebende Spontaneität bedeutet also im Grunde genommen eine spontane Wahl zwischen mehreren Wahrheiten, die Motive dieser Wahl sind aber – soziologisch notwendige Reihen von Ursache und Wirkung, deshalb ist die Wahl, trotz der psychologischen Spontanität, den kausalen Notwendigkeiten der Soziologie unterworfen. Die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Nation ist noch weniger Gegenstand des "freien Wählens", die hier wirkende ontologische Notwendigkeit ist aber, wie in der Ethik, Ausdruck der einzig möglichen menschlichen Freiheit, Ausdruck der Befreiung von den kausalen Bindungen der Empirie: der Akt des Sich-Selbst-Wählens, das Wählen seiner Selbst ist in dieser ontologischen Notwendigkeit und damit identisch das freie Sich-Selbst-Setzen eines freien Subjekts. Fichte, den man neuerlich aufgrund von willkürlich ausgewählten Zitaten häufig als einen Apolegeten des Nationalismus darstellt, charakterisiert den Unterschied zwischen den beiden Begriffen der Nation wie folgt: "Welches ist das Vaterland der wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Kultur zu stehen... Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie bedrückt; der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist." (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. XIV. Vorlesung.)

9

Die Frage kann aber jetzt gestellt werden; wie hängen die beiden zuletzt behandelten Begriffe der Kultur zusammen? Es ist ja klar, daß jede nationalistische Ideologie gerade auf der Identifizierung dieser beiden Begriffe aufgebaut ist: die Gültigkeit der in subjektivem aktivem Sinn kulturellen Nationen, welche Gültigkeit in vieler Hinsicht mit der ethischen Gültigkeit verwandt ist (die weitergehende Unterschiedlichkeit dieser beiden Gültigkeiten kann in diesem Zu-

sammenhang nicht erörtert werden), wird von der Ideologie in den soziologischen Begriff der Nation hineingesetzt, und sie ist davon überzeugt, daß ein aus diesem Begriff ableitbares Solidaritätsgefühl im Namen dieser Kultur von den Staatszugehörigen als Sollen gefordert werden kann. Nach den bisher gesagten ist es kaum mehr notwendig den ideologischen Charakter dieser Auffassung detailliert nachzuweisen; es ist ja offensichtlich, daß hinter dem Verwechseln des darin enthaltenen Niveaus mit der Gegenständlichkeit die folgende Bestrebung einer herrschenden Klasse des Staates verborgen ist; das aus der soziologischen Lage notwendigerweise folgende Solidaritätsgefühl gegenüber der eigenen Staatsformation muß auch von den Klassen erfordert werden – im Namen der "ethischen" Gültigkeit der nationalen Kultur –, in denen diese Solidarität durch die einzig kompetente soziologische Kausalität überhaupt nicht oder nicht genügend begründet ist; die "ethische" Betonung dieser Forderung hat weiter zur ideologischen Folge, daß – da ein ethisches Sollen immer unbedingt gültig ist und kein Gegenstand von Vereinbarungen und Rekompensationen sein kann – die herrschende Klasse sich der Pflichten enthoben fühlt, im Interesse der Erweckung der Solidarität, welche für das auf der Ebene der Soziologie gesetzte Nationalgefühl erforderlich ist, von ihren tatsächlichen Klasseninteressen auch nur einen Teil opfern zu müssen.

Eine ernstere Frage ist aber, ob es über diese rein ideologische Identifizierung hinaus eine Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen der Nation besteht. Dem sinnvollen Stellen dieser Frage geht ein Dilemma voraus (und nur eine Art der Lösung ermöglicht es überhaupt, daß man diese Beziehung setzt): das Dilemma der aristokratischen oder demokratischen Beschaffenheit der Kultur; die Frage, ob in allen Menschen die ontologische Möglichkeit gegeben ist, sich selbst als aktives Subjekt der Kultur zu setzen. Diese Frage ist ihrem Wesen nach ontologisch-metaphysisch, denn – wie wir sehen werden – am Wesen der Stellungnahme kann nichts ändern, wenn wir die Kulturfähigkeit aller Menschen irgendwie, psychologisch bejahen. Hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, eine Antwort auf das Wesen dieser Frage zu suchen; unsere Bestrebung ist bloß zu klären, wie die Probleme strukturell zusammenhängen, und aus diesem strukturellen Zusammenhang scheint der Natur der Dinge gemäß selbstredend zu folgen, daß nur neben der metaphysischen Bejahung der Kulturfähigkeit aller Menschen im allgemeinen darüber gesprochen werden kann, wie die beiden Begriffe der Nation miteinander zusammenhängen. Jede aristokratische Kulturkonzeption kommt in Widerspruch mit sich selbst, wenn sie im Namen der Kultur Solidarität von denen erfordert, die infolge der metaphysischen Wesens ihrer Kulturauffassung endgültig und dem Wesen nach aus der normativen Beziehung zur Kultur ausgeschlossen sind. Für diese Konzeption besteht also

als ideologische Möglichkeit entweder nur die naturalistische und demzufolge dogmatische Metaphysik der Rasseneinheit, oder das unberechtigte Erheben der Gültigkeit der Staates auf dem Niveau des absoluten Geistes, oder aber eine spontan naturalistische Machtmetaphysik; es ist ihr nicht einmal ideologisch gestattet, sich auf die Beziehung der anderen Kulturauffassung zu der soziologisch verstandenen Nation zu beziehen; diese scheinbare Komplikation verschwindet aber, wenn wir uns vor Augen halten, daß eine Bedeutungsformation oder eine ontologische Sachlage nur solcherart mit der empirischen Wirklichkeit verbunden werden kann, wenn man zwischen ihnen ein Sollens-Verhältnis voraussetzt, wenn man also den Gültigkeits-Formationen – gegenüber der empirischen Wirklichkeit, worauf sie bezogen wird – die Betonung eines zu verwirklichenden Ideales verleiht. Aus der demokratischen Auffassung der subjektiven Kultur folgt also naturgemäß das politische Programm: alles muß getan werden, um alle Menschen – die ja ihrem ontologischen Wesen nach Subjekte der Kultur sein können – möglichst schnell und sicher mit den Möglichkeiten zu versehen, welche die reale Verwirklichung dieses Aktes ermöglichen. Das Verhältnis der Politik ist zu allen Zusammenhängen, die keinen institutionellen Charakter haben, so auch zu der Kultur grundsätzlich negativ: die Politik kann nichts anderes machen, bloß jene Hindernisse beseitigen, welche der Verwirklichung einer solchen Beziehung im Wege stehen. Die reale (psychologische oder soziologische und nicht metaphysische) Verneinung der Kulturfähigkeit aller Menschen, die aus der metaphysischen Bejahung folgt, würde also die Politik keinesfalls schwächen, eher ist sie geneigt diese Politik zu konkretisieren, ihr ein politisch bestimmtes Ziel und eine Richtung zu verleihen: die psychologischen oder soziologischen Motive, welche dazu führen, die aktuelle Kulturfähigkeit der Gesamtheit aller existierenden Menschen zu verneinen, bilden das reale Substrat dieser Politik, und die wirkliche Aufgabe dieser Politik ist, diese Motive institutionell zu beseitigen. Vor der Einsicht dieser Aufgabe möchten die Ideologien, welche keinen rigid aristokratischen Standpunkt einnehmen, so ausweichen, daß sie die soziologischen Voraussetzungen der realen Setzungsmöglichkeit der subjektiven Kultur unterschätzen: sie stellen die Möglichkeit dieses Aktes als rein ethisch vor, und diesen Akt zu verwirklichen ist allen gestattet, die ihn verwirklichen wollen (es hängt also nur von der Ideologie ab, ob sich die beiden Begriffe der Nation decken); man kann auch die institutionelle Verweigerung von abstrakten Möglichkeiten vertauschen, z.B. allgemeine Schulpflicht, offene und freie Benutzung von Museen usw., obwohl für die Mehrheit der Menschen infolge ihrer soziologischen Lage nicht die Möglichkeit bestehen würde, solcherart abstrakt gesicherte Möglichkeiten wirklich zu benutzen. Die in der subjektiven Kultur gesetzte Nation – in ihrer wirklichen Be-

ziehung zu soziologischen Wirklichkeit, also als Sollen und als ein in seine Richtung strebendes politisches Programm – kommt ausschließlich im Sozialismus zum Ausdruck (aber auch dort nicht immer genügend klar und deutlich); alle übrigen Stellungnahmen sind nur ideologische Verschleierungen der wirklichen Sachlage.

Denn wenn der kulturelle Begriff der Nation sich mit dem soziologischen – wenigstens als Ideal – deckt, zeigt dies das höchste Niveau in allen Nationalitätenfragen, solange wir auf der Ebene der konkreten, aktuellen historischen Wirklichkeit bleiben. Ob man über diese Einheit hinaus noch weitere geschichtsphilosophisch höher stehende Einheiten setzen könnte, berührt die Lösung dieser Frage nicht; die Frage z.B., ob die Beseitigung aller soziologisch beschaffenen Hindernisse, die es für zahlreiche Menschen verhindern, aktiv und subjektiv in einer nationalen Kulturgemeinschaft anwesend zu sein, womöglich die auf soziologischer Ebene gesetzte Nation überhaupt abschaffen und womöglich eine von den jetzt vorstellbaren radikal verschiedene soziologische Struktur schaffen würde, weist über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinaus. Aber gerade weil wir nichts anderes und nichts mehr bieten wollten als die Skizze der Struktur und der Setzungsebene der Begriffe, welche die Grundlage der heute möglichen Stellungnahmen und Ideologien darstellen, da wir die Erörterung aller geschichtsphilosophischer Utopien fernhalten, müssen wir wieder das Ergebnis betonen, worauf diese Gedankengänge in allen Momenten hingewiesen haben: der Zusammenhang der nationalen Kultur mit den zu ihr gehörenden Subjekten ist von ontologischem Charakter, unsere Handlungen können also nur die Hindernisse aus dem Weg schaffen, welche die reale Verwirklichung der ontologischen Beziehung hindern; es ist – dem Wesen der Dinge nach – unmöglich, solche Beziehungen zu schaffen, hervorzubringen, die Menschen dazu zu erziehen oder sie zu suggerieren. Der Kultur eine imperialistische Grenzenlosigkeit bestrebende Tendenz zuzuschreiben bedeutet also das vollkommene Mißverstehen entweder ihrer Struktur oder der Ebene ihrer Setzung – oder es ist wieder Ideologie. Da wir die Anwendung des bellum omnium contra omnes der Natur auf die Gesellschaft und auf die Geschichte als Vertauschung der Ebenen, als naive und dogmatische Metaphysik erkannt haben, bleibt nichts anderes übrig, als hinter dieser Ideologie das reale soziologische Substrat zu suchen: die wirtschaftliche, soziale und politische Expansion, welche die Grenzenlosigkeit der kapitalistischen herrschenden Klassen erreichen möchte. Und damit sind wir beim Ergebnis der leider äußerst skizzenhaften Niveau- und Strukturanalysen angelangt, deren Ergebnisse negativ, aber in ihren Folgen doch nicht gänzlich fruchtlos sind: jede von Natur aus in Richtung einer Unbeschränktheit strebende, also imperialistische Bestrebung ist auf dem Niveau der

sozialen Wirklichkeit – wie wir gesehen haben, ist dies die einzige Ebene, auf der sinnvoll von dieser Bestrebung gesprochen werden kann – im wesentlichen immer die expansive Bestrebung einer solchen herrschenden Klasse oder einer Vereinigung von herrschenden Klassen, die in der gegebenen wirtschaftlichen und sozialen Lage die Möglichkeit besitzen und ein Interesse daran haben, die wirtschaftliche Ausbeutung grenzenlos, soweit es ihre reale Macht ermöglicht, auszubreiten. Von allen in einer imperialistischen Beziehung auftauchenden nationalen oder Nationalitätenproblemen kann also erwiesen werden, wenn wir sie von der ideologischen Hülle befreien – diese Hülle entsteht aus dem Verwechseln der Niveaus und der Verwirrung der Begriffe –, daß sie im Grunde genommen alle Klassenprobleme sind. Die Lösungsversuche der Nationalitätenfrage, welche die bestehende Klassenherrschaft nicht berühren, sind also entweder von dilettantischer oder von ideologischer Natur; entweder können oder möchten sie die tatsächlichen soziologischen Zusammenhänge der Frage und so auch das einzig mögliche Niveau ihrer Lösung nicht bemerken. Die Wege und Probleme der tatsächlichen Lösungen stehen aber notwendigerweise außerhalb der möglichen Grenzen der uns gesetzten Aufgabe.

(Aus dem Ungarischen von Júlia Bendl)

Georg Lukács

Chvostismus und Dialektik (1925/26)

Vorbemerkung des Herausgebers

Beim folgenden Text handelt es sich um das zweite Kapitel der Chvostismus-Studie. Der Text des Typoskripts bricht auf S.92 ab, es fehlen aber vermutlich nur wenige Seiten.

(In Kapitel I behandelte Lukács "Probleme des Klassenbewußtseins", er verteidigt in erster Linie seinen in "Geschichte und Klassenbewußtsein" verwendeten Begriff der Zurechnung bzw. des zugerechneten Klassenbewußtseins.) Zum besseren Verständnis des folgenden Textes möchte ich einige kurze Bemerkungen voranschicken, wobei ich mich auf die Ausführungen von L.Illes im "Geleitwort" bzw. in den "Anmerkungen" zu seiner Edition im Aron Verlag (Budapest 1996, S.5f. und S.79f.) beziehe.

Lukács wendet sich in seiner Studie vor allem gegen Rudas und Deborin. László Rudas (1885-1950) ist ein ungarischer Philosoph, war Gründungsmitglied der ungarischen KP und Reakteur der (ungarischen) "Roten Fahne". Nach dem Sturz der Räterepublik mußte er in die Sowjetunion emigrieren, wo er als Hauptmitarbeiter im Institut für Marxismus-Leninismus fungierte. Nach einer Lehrtätigkeit an der sog. "Roten Professur" kehrte er 1945 nach Budapest zurück, wo er Universitätsprofessor und Mitglied der Akademie wurde. Abram M.Deborin (ursprünglich Joffe; 1881-1961), ein sowjetischer Philosoph, war Schüler von Plechanow. Von 1926-1930 war er Chefredakteur der "Pod snamenem marksisma", später fiel er – wie es so schön heißt – "in Ungnade".

Noch ein Hinweis zur Zitiertechnik Lukács`, die unverändert beibehalten wurde. Lukács zitiert die Klassiker des Marxismus nach den damals üblichen bzw. ihm zugänglichen Ausgaben, wie man das schon von "Geschichte und Klassenbewußtsein" her kennt. Hierbei wird sehr deutlich, unter welch schwierigen, mit heutigen akademischen Verhältnissen nicht vergleichbaren Bedingungen der ungarische Emigrant in Wien arbeiten mußte. Lukács benutzt folgende Werke der Sekundärliteratur (wobei er zum Teil auch mit Akkürzungen arbeitet):

Arbeiten von Rudas und Deborin erschienen in der Zeitschrift "Arbeiterliteratur", hrsg. von Johannes Wertheim, Wien, Verlag für Literatur und Politik, 1924 (Lukács verwendet die Abkürzung "A.L").

Für "Geschichte und Klassenbewußtsein" Berlin, Malik Verlag 1923 verwendet Lukács die Abbreviatur "G.u.K.". Er beruft sich zudem häufig auf einen Sammelband "W.I.Lenin, Ausgewählte Werke – Der Kampf um die soziale Revolution." Wien, Verlag für Literatur und Politk 1925. Weiterhin zitiert er sehr gerne den Sammelband "Gegen den Strom", Hamburg u.Berlin, Verlag der KI 1921", der Beiträge von Lenin und Sinowjew enthält. – In seiner sog. linksradikalen Periode publizierte Lukács zahlreiche Beiträge in "Kommunismus – Zeitschrift der Komintern für die Länder Südeuropas", hrsg. von G.Eisler, Wien 1920/21 sowie in "Inprekorr (Internationale Pressekorrespondenz), Berlin 1921-32".

Dialektik in der Natur

In den bisherigen Betrachtungen sind wir immer wieder auf das Problem der Vermittlungen gestoßen. Wir haben sehen können, wie heillos Genosse Rudas alle Fragen verwirrt, wie er ununterbrochen zu opportunistischen Folgerungen getrieben wird, weil er dieses entscheidende Moment der dialektischen Methode verkennt. Dieses Mißverständnis – ich wiederhole: in diesem Punkt bin ich mit ihm ganz einverstanden – ist keineswegs rein logischer Natur. Die Erkenntnis der Vermittlungen, und zwar jener *realen* Vermittlungsformen, durch die die unmittelbaren Erscheinungsformen der Gesellschaft produziert werden, setzt eine praktisch-kritische, eine dialektisch-kritische Stellungnahme zur gesellschaftlichen Wirklichkeit voraus: den praktisch-kritischen Standpunkt des revolutionären Proletariats. Die bürgerliche Klasse, selbst in ihren bedeutendsten wissenschaftlichen Vertretern muß bei der Unmittelbarkeit ihrer gesellschaftlichen Formen stehen bleiben und vermag deshalb nicht diese Gesellschaft in ihrer Totalität und in ihrem Werden, also zugleich theoretisch und historisch, dialektisch zu erkennen. Die opportunistischen Strömungen der Arbeiterbewegung haben mit sicherem Instinkt empfunden, warum sie gerade gegen die Dialektik ihre Angriffe richten mußten: nur durch Entfernung der Dialektik ist es ihnen möglich geworden, die Erhebung über die Unmittelbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft durch den historischen Materialismus vergessen zu machen, die ideologische Kapitulation vor der Bourgeoisie zu vollziehen. Die philosophische Frage, die Aufhebung der Unmittelbarkeit entspricht in vielen Punkten der früher anhand von Lenins Darlegungen behandelten Frage vom Unterschied

des trade-unionistischen Bewußtseins vom Klassenbewußtsein. Denn vom Standpunkt der (unaufgehobenen) Unmittelbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft ergeben sich die der Klassenlage der Bourgeoisie entsprechenden Folgerungen von selbst, sind sie doch nichts weiter als die logischen (freilich zumeist nur formal-logischen) Folgerungen aus diesem unkritisch-hingenommenen, unaufgehoben-unmittelbaren Tatbestand der kapitalistischen Entwicklung.

Natürlich sind die Grenzen hier, wie überall, ebenfalls fließend, und vom historischen Materialismus bis zu den theoretischen Ausdrucksformen der oberflächlichsten unmittelbaren Zirkulationssphäre (z.B. Grenznutzentheorie) gibt es eine unendliche Reihe von Zwischengliedern. Und es ist ebenfalls ein dialektisches, also konkret historisches Problem, welche realen Vermittlungsformen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe bereits objektiv vorhanden, oder in einer erkennbaren Weise gegeben sind. Aber das Außerachtlassen der Vermittlungsformen muß zu einem Abfall von der konsequenten Methode der Erkenntnis führen: zum Idealismus, zum Agnostizismus, zum Subjektivismus usw. So hebt Engels (und nach ihm Plechanow) scharf hervor, daß der alte Materialismus, indem er die geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar nahm, auf diesem Gebiet inkonsequent, idealistisch werden mußte, „daß auf dem geschichtlichen Gebiet der alte Materialismus sich selbst untreu wird, weil er die dort wirksamen ideellen Triebkräfte als letzte Ursachen hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebkräfte dieser Triebkräfte sind. Nicht darin liegt die Inkonsequenz, daß *ideelle* Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen" (*Feuerbach*, 45).

In diesen Idealismus ist der Genosse Rudas in seiner Polemik gegen meinen „Idealismus" verfallen. Nachdem er den schönen und tiefen Satz von Marx über die eine einheitliche Wissenschaft: die Wissenschaft der Geschichte, aus dem ich *jedes Wort unterschreibe,* angeführt hat, sagt er plötzlich: „Haben die Naturwissenschaftler bisher die Naturwissenschaft nicht geschichtlich betrieben, so ist das heute immer weniger der Fall. Ihnen dämmert auch die Einsicht: es wird ihnen durch ihre Wissenschaft selbst Dialektik »eingepaukt«. Aber Natur und Naturwissenschaftler sind außerdem zwei verschiedene Sachen." *(AL.* XII, 1071.) Auf den letzten Satz, der für unsere Meinungsverschiedenheiten sehr wichtig ist, komme ich noch zurück. Ich will hier vorläufig nur so viel feststellen: Genosse Rudas nimmt eine immanente Entwicklung der Naturwissenschaften an. Es ist die *Entwicklung der Wissenschaft,* die den Naturwissenschaftlern Dialektik einpaukt. *Unmittelbar ist es zweifellos so.* Sowohl die Auflösung der idealistischen Dialektik in Deutschland, wie die Auflösung der Ricardoschule in England und Frankreich, vollzog sich – unmittelbar und scheinbar – auf diese

Weise. Es ist sehr wichtig, die Entwicklung der Probleme und Lösungen auseinander zu verfolgen. Marx tut es, z.B. in meisterhafter Weise im III. Band der *Theorien über den Mehrwert*; er begnügt sich aber keineswegs damit, sondern weist jedesmal auf jenen realen geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft hin, der sowohl die innere Problematik von Ricardo wie die Krise seiner Schule hervorgebracht hat. Würde man – bloß immanent-philosophisch oder immanent-ökonomisch – diese Entwicklungslinie verfolgen, so müßte man in eine idealistische Betrachtungsweise verfallen. Denn die Dialektik wird in den seltensten Fällen von der Umwälzung der materiellen Produktivkräfte *unmittelbar* eingepaukt, sondern dieses Einpauken erscheint in der Form von wissenschaftlichen Widersprüchen, Problemen, die man wissenschaftlich zu lösen, weiterzubilden etc., versucht, und nur der materialistische Dialektiker ist imstande, die „Triebkräfte der Triebkräfte" zu erkennen, auf die *materielle* Entstehungsquelle der Widersprüche, Probleme, Irrtümer, Keime des Richtigen etc. zurückzugehen, indem er ihre Notwendigkeit aus der Umwälzung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft aus der Klassenlage der betreffenden Denker nachweist, indem er jene naive Unmittelbarkeit, worin die Denker selbst befangen waren, als Produkt der geschichtlichen Entwicklung aufzeigt, und damit ihre Unmittelbarkeit aufhebt. Marx sagt: „Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf ein juristischer und politischer Überbau sich erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, *ihr gesellschaftliches Sein,* das ihr Bewußtsein bestimmt." *(Zur Kritik der pol. Ökonomie,* LV, von mir gesperrt.)

Bilden nun die *gedanklichen Formen,* in denen die Menschen ihre Verhältnisse zur Natur ausdrücken, eine Ausnahme? Anders gesagt: stehen die Menschen in einem *unmittelbaren Verhältnis* zur Natur, oder wird ihr Stoffwechsel mit der Natur *gesellschaftlich vermittelt?* Das ist der *sachliche Kernpunkt* meiner Kontroverse mit den Genossen Deborin und Rudas und ich will im folgenden versuchen, die wesentlichen methodologischen Momente dieses Gegensatzes kurz zu beleuchten, selbstredend ohne ihnen den Gefallen zu erweisen, Ansichten zu vertreten, von denen sie sehr gerne haben möchten, wenn ich sie vertreten würde, die ich aber nirgends vertreten habe, die ich im Gegenteil scharf ablehne.

Damit komme ich zu dem oben angeführten Zitat aus der Schrift des Genossen Rudas zurück: „Aber Natur und Naturwissenschaftler sind außerdem zwei verschiedene Sachen." Sehr richtig. Wenn er sich aber die Mühe genommen

hätte, die von ihm angegriffene Stelle meines Buches aufmerksam zu lesen, so hätte er finden müssen, daß dort stets (zweimal!) nur von *Naturerkenntnis* und nicht von Natur die Rede ist. *(G.u.K.,* 17., Anmerk.)

1. Stoffwechsel mit der Natur

Wenn wir diese Frage marxistisch stellen wollen, so können wir nur von der Frage ausgehen: wie die *materielle Grundlage* unserer Erkenntnis von der Natur beschaffen ist. Marx hat sich darüber in seiner kritischen Darstellung der Philosophie Feuerbachs ganz klar geäußert: „Er bemerke nicht, daß diese sinnliche Welt kein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes sich stets gleiches Ding, sondern das Produkt von Generationen sei, deren jede auf den Schultern der vorhergehenden stehe. Weil seine theoretische Auffassung der sinnlichen Welt sich auf die bloße Anschauung und bloße Empfindung beschränke, bleibe er bei dem abstrakten »der Mensch« stehen; er gelange nicht zu dem tätigen Menschen, und anerkenne den wirklichen leibhaftigen Menschen bloß in der Sphäre der Empfindung, Liebe und Freundschaft seien die einzigen menschlichen Verhältnisse, die er entdecke, und ihm entgehe vollständig, dass die viel *berühmte Einheit der Menschen mit der Natur seit jeher in der menschlichen Produktionstätigkeit bestanden habe."* (Sperrungen von mir. Da mir der Originatext unzugänglich ist, bin ich gezwungen aus dem Exzerpt Gustav Mayers zu zitieren: Engels, Band I, 247.) Wir haben also die menschliche Produktionstätigkeit zu untersuchen.

Dieser „Stoffwechsel mit der Natur" erscheint zunächst als „eine ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens". Marx führt darüber aus: „Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens, daher unabhängig von jeder Form menschlichen Lebens, vielmehr allen seinen Gemeinschaftsformen gleich gemeinsam." *(Kapital I.,* 146.) Um jedoch diese Auffassung richtig, konkret-dialektisch und nicht abstrakt formell zu verstehen, muß folgendes hinzugefügt werden. Erstens spricht hier Marx von dem Arbeitsprozeß in seinen einfachen und abstrakten Momenten, so daß er es dabei nicht nötig hat, „jeden Arbeiter im Verhältnis zu anderen Arbeitern darzustellen" (ebd.), er *abstrahiert* also von allen gesellschaftlichen Momenten des Arbeitsprozesses, um jene Momente, die *allen Arbeitsprozessen gemeinsam* sind, klar herauszuarbeiten. Dies ist, wie er anderwärts, über Pro-

duktion im allgemeinen ausführt, „eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und daher die Wiederholung erspart" *(Zur Kritik,* XV.). Er warnt aber zugleich davor, daß „die wesentliche Verschiedenheit über die Einheit vergessen werde" und weist gerade in diesem Vergessen „die Weisheit der modernen Ökonomen", eine theoretische Quelle der Apologetik des Kapitalismus als „ewige Form" der Produktion nach (Ebd. XVI). Unmittelbar vor der oben angeführten Stelle *(Kapital I.,* 143., Anm. 7.) weist z.B. Marx ausdrücklich darauf hin, daß die hier gegebene Bestimmung keineswegs für den kapitalistischen Produktionsprozeß hinreicht. Wie sehr es sich hier um eine „verständige Abstraktion" handelt, zeigt, daß hier für die Einheit die Menschheit das Subjekt und die Natur das Objekt ist, während in der konkreten Betrachtung nach Marx gilt: die Gesellschaft (ein bereits konkreteres Subjekt als die Menschheit), „als ein einziges Subjekt betrachten, heißt sie überdem falsch betrachten: spekulativ" *(Zur Kritik,* XXVII.). Genosse Rudas geht an der oben angeführten Stelle noch weiter im Verwerfen einer jeden gesellschaftlichen Veränderung. Für ihn ist „das Bewußtsein des Menschen *ebenso* (von mir gesperrt) Naturprodukt, wie der Instinkt der Tiere". Ich kann selbstverständlich subjektiv nichts dagegen einzuwenden haben, wenn Genosse Rudas jeden Esel als Bruder an sein Herz drücken will und würde auch objektiv nichts dagegen einwenden können, wenn er einfach sagen würde, daß das Bewußtsein der Menschen ebenfalls ein Naturprodukt ist. Selbstverständlich ist es ein Naturprodukt. Jedoch ein sehr *eigenartiges* Naturprodukt. In seinen oben angeführten Betrachtungen über den Arbeitsprozeß in seiner einfachsten Gestalt zeigt Marx, daß die *materielle Grundlage* des hier entstehenden Bewußtseins von dem der Tiere grundverschieden ist, daß also das „Ebenso" des Genossen Rudas – milde ausgedrückt – unmarxistisch Ist. Denn bereits bei der Betrachtung des Arbeitsprozesses in seinen einfachen und abstrakten Momenten, wird „die Arbeit in einer Form, worin sie den Menschen ausschließlich angehört" unterstellt (*Kapital* I.,140). Und das Unterscheidende liegt – horribile dictu – gerade in dem Bewußtsein, darin, daß das Resultat des Arbeitsprozesses vor dem Prozeß im Kopfe des Arbeiters vorhanden war.

Zweitens wird dieser Arbeitsprozeß näher als „Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten" bestimmt. Und Marx erblickt tatsächlich in dem Gebrauchswert „die Naturbeziehung zwischen Dingen und Menschen", „das Dasein der Dinge für den Menschen", während der – später entstandene – Tauschwert „das *gesellschaftliche* Dasein des Dinges" ist *(Theorie über den Mehrwert* III., 355). Nun muß es hoffentlich – unter Marxisten – nicht ausführlich auseinandergesetzt werden, daß Gebrauchswert und Tauschwert in einer dialektischen Wechselwirkung zueinander stehen. In diesem Verhältnis treten die *realen Vermittlungsformen,* die sich zwischen Mensch und Natur einschieben, immer vielfältiger und entscheidender auf. Die Konsumtion, in der der Gebrauchswertcharakter des Dinges rein zur Geltung kommt, ist in der mannigfaltigsten Weise von den Produktionsformen vermittelt und bestimmt. So sagt Marx: „Einmal ist der Gegenstand kein Gegenstand überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand, der in einer bestimmten, durch die Produktion selbst wieder vermittelten Art konsumiert worden ist. Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch Gekochtes mit Gabel und Messer gegessenes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion reproduziert... Wenn die Konsumtion aus ihrer ersten Naturroheit und Unmittelbarkeit heraustritt – und das Verweilen in derselben wäre selbst noch das Resultat einer in Naturroheit steckenden Produktion –, so ist sie selbst als Trieb vermittelt durch den Gegenstand." (*Zur Kritik,* XXIV-XXV.) Und die Entwicklung geht in einer Richtung, die das Überwiegen des gesellschaftlichen Moments immer stärker hervorhebt. „In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, ist die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, überwiegt das gesellschaftlich, historisch geschaffene Element." (Ebd. XLIV.)

Werfen wir nun einen Blick auf Marx' Auffassung über die Beziehung der Menschen zur Natur, deren objektive Wesensart ihr Bewußtsein über die Natur, also ihre Erkenntnis über die Natur bestimmt. Ich will nur einige Stellen anführen:

„Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und *nur innerhalb* dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Beziehung zur Natur, findet die Produktion statt." *(Lohnarbeit und Kapital,* 21.)

„Alle Produktion ist Aneignung der Natur von Seiten des Individuums innerhalb und vermittels einer bestimmten Gesellschaftsform." *(Zur Kritik,* XVIII-XIX.)

„Aus bestimmten Form der materiellen Produktion gibt sich erstens eine bestimmte Gliederung der Gesellschaft, zweitens ein *bestimmtes Verhältnis der Menschen zur Natur." (Theorien über den Mehrwert* 1., 381-382.)

„Und, sobald der erste tierische Zustand authört, wird das Eigentum (des Menschen) auf die Natur immer schon vermittelt durch sein Dasein als Mitglied eines Gemeinwesens, Familie, Stamm usw, *durch ein (Verhältnis) zu anderen Menschen, das sein Verhältnis zur Natur bedingt.* (Ebd. III., 443. – Alle Sperrungen von mir.)

Ich glaube, diese Stellen sprechen eine ganz klare Sprache. Sie besagen nichts weiter, als was der grundlegende Satz des historischen Materialismus besagt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr *gesellschaftliches Sein,* das ihr Bewußtsein bestimmt."

Unser Bewußtsein über die Natur, also unsere Naturerkenntnis wird von unserem gesellschaftlichen Sein bestimmt. Das ist es, was ich in den wenigen dieser Frage gewidmeten Bemerkungen gesagt habe; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Sehen wir nun etwas näher zu, ob daraus all das folgt, was meine Kritiker daraus folgern zu können meinen, oder vielmehr das Gegenteil. Genosse Rudas faßt seine Anklagen in drei Punkten zusammen: /1/ Entsteht daraus ein Dualismus (Natur: undialektisch; Gesellschaft: dialektisch; *AL.* IX. 502). /2/ Die Dialektik ist Menschenwerk (ebd. 502-503). /3/ Die Dialektik ist „keine objektive, also von dem Menschen unabhängige Gesetzmäßigkeit, sondern eine subjektive Gesetzmäßigkeit der Menschen" (ebd. 504).

Die Auffassung, die hier Rudas vertritt, enthält meiner Einsicht nach einen sehr gefährlichen *Subjektivismus* (der mit dem verborgenen, unvollständig überwundenen Kantianismus von Rudas zusammenhängt). Für ihn scheint nämlich unter allen Umständen – wie für Genossen Deborin in der anfangs angeführten Stelle -: Subjekt=Mensch (Gesellschaft), Objekt=Natur zu sein. Woraus dann selbstverständlich folgt, daß alles, was Produkt der „Menschen" (d.h. des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist), auf die Seite des Subjekts fällt und eine wirkliche Objektivität nur jenen Dingen und Zusammenhängen zukommt, die nicht bloß vom Menschen (also vom Subjekt der Erkenntnis) unabhängig existieren, was die richtige marxistische Auffassung ist, sondern auch von dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß der Gesellschaft unabhängig sind. Die Frage, inwiefern die Dialektik nach meiner Auffassung ein „Menschenwerk" ist, werde ich sogleich erörtern, jetzt muß nur darauf scharf hingewiesen werden, daß Rudas (und der offenbar in dieser Frage mit ihm einverstandene Deborin) auf diese Weise den Gegensatz von Subjekt und Objekt undialektisch, starr auffassen; daß für sie – wie für Kant und alle Kantianer – das Subjekt auf der einen, das Objekt auf der anderen Seite steht und objektiv nur das sein kann, was von jeder Berührung mit dem Subjekt rein ist. Diese Auffassung unterscheidet sich nur in der Formulierung von der der Neukantianer, z.B. Rickert, daß Subjekt das ist, was niemals Objekt werden kann. *(Gegenstand der Erkenntnis,* III. Auflage, 46 ff.) Die Auffassung Rudas' steht nicht nur in ihrer undialektischen Grundlage der kantischen sehr nahe, sondern geht von einer ähnlichen „erkenntniskritischen" Fragestellung aus, indem sie die Frage der Objektivität nicht in der realgeschichtlichen Wechselbeziehung

der objektiven und subjektiven Momente der Entwicklung aufsucht und sie dort in ihrer lebendigen Wechselwirkung analysiert, sondern von vornherein (apriori, zeitlos, erkenntnistheoretisch) die „Objektivität" von „allen subjektiven Zutaten" zu reinigen versucht. Weder Rudas noch Deborin ziehen die letzten Konsequenzen ihrer Stellungnahme. Sie müßten ja sonst *alle* gesellschaftlichen Erscheinungsformen auf die Seite der Subjektivität stellen und leugnen, daß das Kriterium der Objektivität – die Unabhängigkeit der Existenz des Gegenstandes von erkennenden, empfindenden etc., Subjekt – in der Gesellschaft vorhanden ist. Vor solchen Konsequenzen, die dem ABC des Marxismus widersprechen, schrecken sie freilich zurück. Wer jedoch ihre hier angeführten Ausführungen zu Ende denkt, muß zur Konsequenz kommen: was „Menschenwerk" ist, ist „subjektiv". Da bekanntlich die Menschen ihre Geschichte selbst machen – ist die Geschichte ein Feld des Subjektivismus.

Das ist selbstverständlich Blödsinn. Vorausgesetzt, ich würde behaupten (ich werde gleich zeigen, daß das Gegenteil der Fall ist), die Dialektik wäre ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung, auch in diesem Falle wäre die Dialektik nichts „Subjektives". Grundrente, Kapital, Profit etc. sind nichts als Produkte dieser Entwicklung, wer würde sie dennoch für etwas bloß Subjektives halten? Der, der in den unmittelbaren Anschauungen der bürgerlichen Gesellschaft befangen ist und doch aus ihnen herausstrebt, der also das „subjektive" Moment in den gesellschaftlichen Gegebenheiten erkennt, aber unfähig ist, die dialektische Wechselwirkung von Subjektivität und Objektivität in ihnen gleichfalls zu erkennen, nicht im Stande ist, Art und Grund ihrer Objektivität zu begreifen. (Vgl. die Kritik von Marx an den radikalen Schülern Ricardos, die den Warenfetisch zu durchschauen begannen, in ihm jedoch etwas bloß Subjektives erblickten.) Genosse Rudas, der hier – wo er „erkenntnistheoretisch" auftritt –, zu solchen Konsequenzen getrieben wird, stürzt sich aus begreiflicher Angst in seinen geschichtlichen Analysen in das direkt und mechanisch entgegengesetzte Extrem. Er faßt, wie wir gezeigt haben, die gesellschaftliche Entwicklung als einen von „jeder subjektiven Zutat" gereinigten Prozeß auf, er hat eine mechanisch-kantische Auffassung von der objektiven Wirklichkeit.

Dialektik wäre also auch dann nichts Subjektives, wenn sie ein Produkt der ökonomisch geschichtlichen Entwicklung der Menschheit wäre. (Genosse Rudas scheint freilich objektiv als Gegensatz des gesellschaftlich Bedingten aufzufassen. So spricht er vom „objektiven Produktionsprozeß" im Gegensatz zu seiner „kapitalistischen Hülle", die also offenbar für Rudas etwas Subjektives vorstellt, *(AL.* IX., 515-516.) Sie ist es aber auch nach meiner Auffassung selbstverständlich nicht. Die „Vexierfragen", die der Genosse Rudas (ebd. 502) stellt, sind sehr leicht zu beantworten. Selbstverständlich ist die Gesellschaft *aus* der

Natur entstanden. Selbstverständlich haben die Natur und ihre Gesetzlichkeit vor der Gesellschaft (also vor den Menschen) existiert. Selbstverständlich *konnte* die Dialektik als *objektives Entwicklungsprinzip* der Gesellschaft unmöglich wirksam werden, wenn sie nicht bereits als Entwicklungsprinzip der Natur vor der Gesellschaft wirksam, *objektiv vorhanden* gewesen wäre. Daraus folgt aber weder, daß die gesellschaftliche Entwicklung keine neuen, ebenfalls objektiven Bewegungsformen, dialektischen Momente produzieren könnte, noch daß die dialektischen Momente in der Naturentwicklung ohne Vermittlung dieser neuen, gesellschaftlich dialektischen Formen, *erkennbar* wären. Denn offenbar können wir nur über jene Momente der Dialektik sprechen, die wir bereits erkannt haben oder die zu erkennen wir im Begriffe stehen. Die dialektische Auffassung der Erkenntnis als Prozeß schließt nicht nur die Möglichkeit ein, im Laufe der Geschichte neue Inhalte, neue Gegenstände zu erkennen, die wir bis jetzt nicht erkannt haben, sondern auch daß neue Inhalte entstehen, die nur vermittels ebenfalls neu entstandener Erkenntnisprinzipien erkannt werden können. Wir wissen, daß wir bis heute nur einen Teil der unendlichen objektiven Wirklichkeit erkannt haben (und auch diesen sicherlich nur teilweise richtig), aber indem wir den Erkenntnisprozeß dialektisch, als Prozeß begreifen, müssen wir auch diesen Prozeß zugleich als *Teil* des objektiven gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses begreifen. Das heißt, wir müssen begreifen, daß das Was, das *Wie,* das *Wieweit* etc., unserer Erkenntnis von der Entwicklungsstufe des objektiven Entwicklungsprozesses der Gesellschaft bestimmt ist. Indem wir den dialektischen Charakter der Erkenntnis begreifen, begreifen wir sie zugleich als *historischen Prozeß.* Als historischer Prozeß ist aber die Erkenntnis nur ein Teil, nur der bewußte (richtig oder falsch bewußte) Teil jenes gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, jener ununterbrochenen Umwälzung des gesellschaftlichen Seins, der sich ebenfalls in ununterbrochener Wechselwirkung mit der Natur (Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) vollzieht.

Dieser Stoffwechsel mit der Natur kann sich – selbst auf der primitivsten Stufe – unmöglich vollziehen ohne einen gewissen Grad der objektiv richtigen Erkenntnis über die (vor den Menschen vorhandenen, unabhängig von ihnen ablaufenden) Naturprozesse zu besitzen. Das primitivste Negerdorf könnte keinen Tag existieren, wenn – seine Bewohner nicht die für sie lebenswichtigen Naturerscheinungen bis zu einem gewissen Grade richtig (das heißt, in ihrer vom Menschen unabhängiger Objektivität) beobachten, voraussehen etc., könnten. Freilich sind diese Beobachtungen auf einen kleinen Kreis der Naturerscheinungen beschränkt; freilich sind die „Theorien", in denen der Zusammenhang der Erscheinungen hier bewußt wird, naiv, falsch oder auch bewußter Betrug. Jedoch auch hier ist mit der Notwendigkeit, in der objektiven Wirklichkeit zu existieren, zugleich die Notwendigkeit gegeben, diese – soweit wie möglich – in ihrer Objektivität richtig zu erkennen. Art und Grad dieser Erkenntnis hängen von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ab. Denn Art und Grad des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, mit der materiellen Grundlage der Erkenntnis hängen von der Entwicklungsstufe der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ab.

Daß die menschliche Erkenntnis ihrem Ursprung nach, den Problemen nach, vor die sie gestellt wird, die sie bei Strafe des Untergangs für die betreffende Gesellschaft lösen muß, von den ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft, auf deren Boden die jeweilige Erkenntnis entsteht, bestimmt ist, hat Marx an unzähligen Stellen nachdrücklichst betont. Ich verweise nur auf das Beispiel der Perioden der Nilbewegung als Hervorbringer der ägyptischen Astronomie *(Kapital* I., 478, Anm. 5). Es fragt sich nur: sind auch die Kategorien, in die (für die menschliche Erkenntnis) die objektive Wirklichkeit jeweils zusammengefaßt wird, von der ökonomischen Struktur, vom gesellschaftlichen Sein bestimmt? Mir scheint es nun unzweifelhaft zu sein, daß nur dies die Meinung von Marx gewesen sein konnte. Bei den Naturauffassungen der vorkapitalistischen Gesellschaften wird dies wahrscheinlich niemand bestreiten; daß Marx in Bezug auf die Naturerkenntnis seiner Zeit auch so dachte, zeigt die Briefstelle über den von ihm sehr hochgehaltenen Darwin, dessen Theorien er stets für grundlegend hielt. Er schreibt an Engels: „Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, »Erfindungen« und Malthus'schen »Kampf ums Dasein« wiedererkennt. Es ist Hobbes' »bellum omnium contra omnes«, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als »geistiges Tierreich« (figuriert), während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert." *(Briefwechsel III.*70.)

Es scheint sehr naheliegend zu sein, einer solchen Auffassung Relativismus oder Agnostizismus vorwerfen zu dürfen. Jedoch mit welchem Recht? Relativismus würde entstehen, wenn die gesellschaftlich-geschichtliche Bedingtheit des menschlichen Denkens in bürgerlich-undialektischer Weise, also entweder abstrakt-formal oder atheoretisch-historizistisch (z.B. à la Ranke) aufgefaßt werden würde; wenn man sagen würde: die Naturauffassung des Negerdorfes und der kapitalistischen Gesellschaft sind beide von der ökonomischen Struktur ihres gesellschaftlichen Seins bestimmt, folglich sind sie beide gleich nahe (das heißt, gleich ferne) von der objektiven Wahrheit. Für den Marxisten ist aber die materielle Grundlage der Erkenntnis (hier Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) ein konkreter und objektiver Prozeß und zwar ein theoretisch erkennba-

rer historischer Prozeß. Daraus folgt, daß in diesem Prozeß bestimmte Richtungen, bestimmte Stufenfolgen etc. zu beobachten sind, daß seine Stufen in Bezug auf die jeweils erreichbare objektive Erkenntnis weder gleichrangig sind (wie für den Historizismus), noch daß die zeitlich spätere Stufe unbedingt in jeder Hinsicht die höhere sein mußte, weil nämlich die Entwicklung in gerader Linie „aufwärts" erfolgen muß (Evolutionismus). Es folgt vielmehr, daß jeweils die konkrete Analyse der ökonomischen Struktur der Gesellschaft die Entwicklungsstufe des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur bestimmt, und daß daraus sich die Entwicklungsstufe (Höhe, Intensität, Art etc.) der Naturerkenntnis ergibt. Relativ ist also eine jeweils erreichbare Erkenntnis, insofern als sie durch eine Höherentwicklung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft (und eines ihr entsprechenden Ausbreitens, Intensivwerdens etc., des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur) modizifiert, ja als falsch erwiesen werden kann. Jedoch sie ist – soweit sie die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins und der dadurch vermittelten Natur trifft – objektive Wahrheit, absolute Wahrheit, die nur ihre Stelle, ihre theoretische Erklärung etc., durch die sie „aufhebende", umfassendere und richtigere Erkenntnis ändert. (So sind z.B. die richtigen Beobachtungen der Ptolemäischen oder Tycho de Brache'schen Astronomie in der Kopernikanischen Astronomie „aufgehoben, sie sind objektive Wahrheiten geblieben, obwohl die zu ihrer Erklärung erfundenen Theorien sich als unrichtig erwiesen haben.) „Relativismus" enthält also der dialektische Materialismus insofern, als der Dialektiker sich dessen bewußt sein muß, daß die Kategorien, in denen er die objektive Wirklichkeit (Gesellschaft und Natur) auffaßt, vom gesellschaftlichen Sein seiner Gegenwart bestimmt, daß sie nur gedankliche Fassungen dieser objektiven Wirklichkeit sind. (Kategorien sind „Daseinsformen, Existenzbestimmungen" – Marx.) Der historische Materialismus erhebt sich über jede ihr vorangehende Methode, einerseits, insofern er die ganze Wirklichkeit konsequent als *historischen Prozeß* auffaßt, andererseits insofern er imstande ist, den jeweiligen Ausgangspunkt der Erkenntnis, die Erkenntnis selbst ebenfalls als Produkt des objektiven Geschichtsprozesses zu begreifen, also nicht gezwungen ist, weder die Erkenntnis selbst, noch die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit, die die Formen und Inhalte der Erkenntnis konkret bestimmt, zu verabsolutieren (was Hegel noch zu tun gezwungen war). Wenn man diese Klarheit der Grundlagen und konkreten Bestimmungen der Erkenntnis Relativismus oder Agnostizismus zu nennen wünscht – mag man es tun, es ist aber ein bürgerlicher Mißbrauch der Terminologie.

Denn was meine Kritiker bei mir Agnostizismus nennen, ist nichts anderes, als daß ich für die gegenwärtige Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung – und

ich lehne es selbsverständlich ab, über utopische Zukunftsmöglichkeiten zu disputieren – eine gesellschaftlich unvermittelte, also eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Natur bestreite, daß ich demzufolge der Ansicht bin, daß unsere Naturerkenntnisse gesellschaftlich vermittelt sind, weil ihre materielle Grundlage gesellschaftlich vermittelt ist; daß ich also der Marx'schen Formulierung der Methode des historischen Materialismus: „es ist das gesellschaftliche Sein, das das Bewußtsein bestimmt" – treu bleibe. Wie aus dieser Auffassung ein Dualismus (Dualismus von Natur und Gesellschaft) entstehen sollte, ist mir etwas schleierhaft. Im Gegenteil. Wenn man – wie dies offenbar Deborin und Rudas tun – an der Möglichkeit der unmittelbaren Beziehung zur Natur festhält, so entwickeln sich nach dieser Auffassung Erkenntnis über Natur und Geschichte nebeneinander, unabhängig voneinander, *dualistisch*. Soweit dieser Dualismus aufgehoben wird, geschieht es so, daß alle spezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Kategorien ausgelöscht und für die Erkenntnis der Geschichte nur jene Kategorien anerkannt werden, die auch in der Naturwissenschaft angewendet werden können. Wohin dies führt, haben wir bei Rudas' chvostistischer Klassenbewußtseinstheorie bewundern können und werden sie bei Deborin im folgenden auch zu würdigen vermögen. Und wird auf dieser Weise nicht in der Umwälzung des gesellschaftlichen Seins (die stets Art, Grad etc. des Stoffwechsels mit der Natur verändert) den Grund für die Umwälzung unserer Naturerkenntnis gesucht, so entsteht entweder ein reiner Idealismus, wie bei Genossen Rudas mit seiner immanent-dialektischen Entwicklung der Wissenschaft, oder es muß angenommen werden, daß die jeweiligen grundlegenden Änderungen der Naturwissenschaft Spiegelungen von Veränderungen in der Natur gewesen sind. (Etwa: die Sonne hat sich früher um die Erde gedreht, jetzt hat sich das Verhältnis umgekehrt – daher Kopernikus; doch mit dieser Absurdität wollen wir uns nicht näher einlassen.) Wie weit Genosse Rudas davon entfernt ist, hier auch nur das Problem zu sehen, wie sehr er seine undialektische Auffassungsweise durch hysterisches Geschrei über Idealismus, Dualismus etc. zu verbergen versucht, zeigt folgende Stelle seiner Polemik. Ich habe *(G.u.K.,* 17) als entscheidendes Merkmal der dialektischen Methode hervorgehoben:" Geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken." Genosse Rudas sagt: „Was diese philosophische Diebessprache bedeutet, ist für uns vollkommen nebensächlich, denn es genügt zu entziffern, daß von einer „Veränderung im Denken die Rede ist". Denken können nur Menschen, für unseren Zweck genügt das vollkommen." *(AL.* IX., 503.) Es scheint, daß das bloße Erwähnen einer „Veränderung im Denken" hinreicht, um die edle Entrüstung des Genossen Rudas zu erwecken, und in seiner edlen Entrüstung bemerkt er nicht einmal, daß die verpönte

„Änderung im Denken“ hier als Wirkung, und zwar als Wirkung der außerhalb des Denkens daseienden, objektiven Wirklichkeit (des Substrats der Kategorien) behauptet wurde. Der Satz hat also die Bedeutung, daß eine Veränderung in der Materie (Substrat des Denkens) vorgehen müsse, damit eine Veränderung im Denken erfolge. Es mag nun dem Genossen Rudas, der offenbar, wie er aus der Politik das menschliche Handeln, auch aus dem Denken den menschlichen Denkprozeß eliminieren möchte, unangenehm sein, daß *zum Denken* Menschen notwendig sind, in deren Köpfen die Wirklichkeit eine bewußte Form arinimmt, aber daran ist nicht zu ändern. Daß eine objektive Dialektik in der Wirklichkeit also unabhängig vom Menschen vor dem Auftreten des Menschen vorhanden war und ist, wird gerade in diesem Satz *behauptet;* daß aber zum *Denken der Dialektik,* zur Dialektik als Erkenntnis (und davon und *nur* davon war in dieser Anmerkung die Rede), denkende Menschen notwendig sind, wird vielleicht nur Genosse Rudas, in dessen eklektischem Denken Bolzano-Husserl'sche Reminiszenzen vom „Satz an sich“, von einer Wahrheit, die von jedem Gedachtsein unabhängig ist, herumspuken, der also aus der dialektischen Objektivität des Denkens einen bürgerlich-logizistischen Objektiv*ismus macht, in Zweifel ziehen.*

Mit dem Dualismus meiner Auffassung sieht es also etwas zweifelhaft aus. Gerade nach meiner – und nur nach meiner – Interpretation des Marxismus hat unsere *ganze* Erkenntnis eine einheitliche Quelle: die Entwicklung der Gesellschaft und des im Laufe dieser Entwicklung ebenfalls sich entwickelnden Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur. Jede Auffassung dagegen, die eine unmittelbare, also vom gesellschaftlichen Sein unabhängige Beziehung des Menschen zur Natur (als Quelle der Naturerkenntnis) annimmt, muß diese beide Erkenntnisgebiete in ihrer Entwicklung unabhängig voneinander vorstellen; *also dualistisch;* muß das gemeinsame Prinzip, wenn es dennoch gefunden wird, die Dialektik, bloß als Prinzip der Erkenntnis, als eine Art höhere Logik annehmen: *also idealistisch* werden.

2. Einfache und höhere Kategorien in der Dialektik

Freilich bedeutet dieser Zusammenhang keineswegs eine mechanische Abhängigkeit der beiden Erkenntnisgebiete voneinander. Da ihre materielle Grundlage ein dialektischer Prozeß ist, da ökonomische Struktur der Gesellschaft und Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur sich ständig im Verhältnis einer realen dialektischen Wechselwirkung zueinander befinden, ist auch ihr objektiver Zusammenhang stets ein dialektischer. Schon innerhalb der gesellschaftlichen Phänomene gestalten sich diese Zusammenhänge nicht einfach, sondern in einer im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich ändernden Weise. In einer Weise, wobei nicht bloß die Phänomene sich inhaltlich ändern, solche Veränderungen erkennt auch die bürgerliche Geschichtsschreibung an, sondern infolge der Veränderung des realen Materials, auch die Struktur der Zusammenhänge sich ändern. So weist Marx wiederholt auf ein solches „unegales Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion z.B. zur künstlerischen“ hin *(Zur Kritik,* XLVII). Die folgenden Darlegungen zeigen aber, daß die Kunst wirklich nur ein Beispiel war, und zwischen Recht und Produktion ebenfalls ungleiche Entwicklungen auftreten können. Daraus entsteht nur für das mechanisch bürgerliche Denken, das in der fetischistischen Antinomie von „ewigen, ehernen Gesetzen“ oder „einmaliger Individualität“ befangen bleiben muß, ein unlösbares Problem. Im dialektischen Materialismus wird das struktive Problem historisch (das heißt durch Aufzeigen der konkreten, realen, geschichtlichen Genesis der betreffenden Struktur), und das historische Problem theoretisch (das heißt durch Aufzeigen der Gesetzmäßigkeit, die den betreffenden konkreten Sachverhalt produziert hat) aufgelöst. Darum hebt Marx über die Aufeinanderfolge der ökonomischen Kategorien hervor: „Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben und die gerade die umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht.“ (Ebd. XLIV.)

Daraus jedoch, daß der objektiv reale Prozeß selbst dialektisch ist, daß die reale Entstehung und Verknüpfung der ihn richtig widerspiegelnden Erkenntnisse ebenfalls dialektisch ist, folgt noch lange nicht, daß jede Erkenntnis immer *in der Erkenntnisform der dialektischen Methode* hervortreten müßte. Der Ausspruch des jungen Marx: „Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form“ (Nachlaß I, 381), gilt auch für die Dialektik. Es hängt von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und der in ihr eingenommenen Klassenlage des Erkennenden ab, ob und wie weit ein objektiv dialektischer Zusammenhang gedanklich die dialektische Form annimmt, ob und wie weit die Menschen des dialektischen Charakters des betreffenden Zusammenhanges bewußt werden *können.* Er kann unter Umständen gedanklich-erkenntnismäßig überhaupt nicht zum Vorschein kommen, er kann als unauflösbarer Widerspruch, als Antinomie in Erscheinung treten, er kann in manchen Zügen richtig begriffen werden, ohne daß sein richtiger Platz in der Gesamtentwicklung richtig bestimmt werden könnte usw. Aus dem bisher Gesagten ist es klar, daß solche Erkenntnisse trotzdem, wenigstens teilweise, objektiv richtig sein können. Aber erst wenn die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft so weit fortge-

schritten ist, daß die realen Probleme, die diesen Widersprüchen etc. zugrunde liegen, geschichtlich gelöst sind, oder ihrer Lösung entgegenreifen, kann die theoretisch richtige, die dialektische Erkenntnis gefunden werden. Mit anderen Worten: die Auflösung, die Aufhebung eines dialektischen Widerspruches wird von der Wirklichkeit im realen Geschichtsprozeß produziert. Das Denken kann unter bestimmten Bedingungen solche Prozesse gedanklich vorwegnehmen, jedoch nur dann, wenn im realen Geschichtsprozeß diese Aufhebung als reale, wenn auch noch praktisch unreife Tendenz der Entwicklung objektiv vorhanden ist. Und wenn dieser Zusammenhang mit dem realen Geschichtsprozeß nicht vollständig bewußt geworden ist, wenn jedes dialektische Problem nicht auf seinen konkreten materiellen Grund bezogen wird, so muß die gedankliche Vorwegnahme sich ins Abstrakte, ins Idealistische verirren (Hegel).

Von hier aus kann der ernsthafteste Einwand gegen meine Auffassung der Dialektik, den Deborin vorbringt, daß ich die einfachen Kategorien der Dialektik den höheren zuliebe vernachlässige, gewürdigt werden. Deborin sagt: „Wir möchten nur unterstreichen, daß Hegel stets den Entwicklungsprozeß in allen seinen Momenten in Betracht gezogen hat, daß er, den Gipfel der absoluten Idee erklimmend, zugleich zeigte, daß der gesamte Entwicklungsprozeß ihren Inhalt bildet. Die Vorwärtsbewegung beginnt von abstrakten und einfachen Begriffen oder Kategorien und geht in die nächsten Begriffe über, die immer reicher und konkreter werden." *(AL.* IX., 636.) Das ist als Beschreibung der *Darstellungsweise* Hegels – im grossen und ganzen – richtig, und es ist möglich, daß Hegel als Idealist oft in der Illusion befangen war, diese Darstellungsweise der dialektischen Kategorien entspräche sowohl ihrem objektiv realen Zusammenhang wie dem realen Prozeß ihrer Erkennbarkeit. Für Marx, dem Deborin „im großen und ganzen" diesen Standpunkt zuschreibt (ebd.), sicherlich nicht. Marx war sich stets vollständig klar darüber, daß das Niedrigere (Einfachere, Abstraktere) erst *aus* dem Höheren (Komplizierteren, Konkreteren) *erkannt* werden kann. Er sagt: „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert den Schlüssel zur antiken, usw." *(Zur Kritik,* XLII.) Die einfache Kategorie ist also für Marx der Ausgangspunkt der *Darstellung* (Ware, Arbeit, Geld etc.). Seine materialistische Dialektik, sein historischer Materialismus rettet ihn jedoch vor dem Irrtum, den historischen (unter Umständen sogar historisch späten, sehr abgeleiteten) Charakter der einfachen Kategorien zu übersehen. Da sagt er gerade über die Arbeit: „Arbeit ist eine ganz einfache Kategorie, auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt ist uralt, dennoch ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt,

ist, „Arbeit" eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen... Die einfachste Abstraktion, welche die moderne Ökonomie auf die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft." (Ebd. XXXIX und XLI.) Folglich ist „die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken, sich das Konkrete anzueignen, es als Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs aber ist es der Entstehungsprozeß des Konkreten selhst" (ebd. XXXVI). Deborin verfällt, wenn er die Methode Hegels mit der von Marx „im großen und ganzen" identifiziert, in die Illusion Hegels, „das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen" (ebd.). Es wäre nicht allzu schwer, diese Methode in allen späteren, konkreten Ausführungen von Marx nachzuweisen; nachzuweisen, daß er es stets abgelehnt hat, die konkrete Totalität als aus ihren einfachen abstrakten Elementen real aufgebaut aufzufassen, obwohl er (sehr richtig!) sehr oft diesen Aufbau als Darstellungsweise benutzt hat. Ich führe nur eine Stelle über die Krisen an: „Es kann keine Krise existieren, ohne daß Kauf und Verkauf sich voneinander trennen und in Widerspruch treten, oder daß die das Geld als Zahlungsmittel enthaltenen Widersprüche erscheinen; ohne daß also die Krise zugleich in der einfachen Form – der Widerspruch von Kauf und Verkauf, der Widerspruch des Geldes als Zahlungsmittel – hervortritt. Aber diese sind auch bloß *Formen,* allgemeine Möglichkeiten der Krisen; daher auch Formen, abstrakte Formen der wirklichen Krise. In ihnen erscheint das Dasein der Krise als in ihren einfachsten Formen, und insofern in ihrem einfachsten Inhalt, als diese Form selbst ihr einfachster Inhalt ist. Aber es ist noch kein begründeter *Inhalt.* Die einfache Geldzirkulation und selbst die Zirkulation des Geldes als Zahlungsmittel – und beide kommen lange *vor* der kapitalistischen Produktion vor, ohne daß Krisen vorkamen – sind möglich und wirklich ohne Krisen. Warum also diese Formen ihre kritische Seite herauskehren, warum der in ihnen potentiell enthaltene Widerspruch als solcher erscheint, ist aus diesen Formen allein nicht zu erklären." *(Theorien über den Mehrwert* II., 285-286.)

Aus alledem ist der Zusammenhang von „einfachen" und „höheren" Kategorien bei Marx klar ersichtlich. Die höheren Kategorien müssen von der geschichtlichen Entwicklung real produziert und in ihren dialektischen Zusammenhängen richtig erkannt sein, damit die ihnen entsprechenden einfachen Kategorien in ihren historischen und systematischen Funktionen erkannt werden können. Den Prozeß sich umgekehrt vorzustellen, ist eine idealistische Illusion und führt – konsequent zu Ende geführt – zur Apologetik des Bestehenden, in

dem die einfache Kategorie als grundlegendes Element figuriert, wie dies Marx im Anschluß an die eben angeführte Stelle für die bürgerliche Krisentheorie schlagend nachweist. Ich möchte nur im Vorübergehen bemerken, daß die vielerwähnten „Widersprüche" zwischen dem ersten und dem dritten Band des Kapitals – die Unfähigkeit der bürgerlichen Ökonomie zu begreifen, daß die konkreteren, modifizierenden Bestimmungen des dritten Bandes Marx schon vor der Niederschrift des ersten Bandes bekannt sein *mußten* – auf eine ähnliche methodische Einstellung zurückzuführen sind. Die Klarheit über diese Seite der Marx'schen Methode ist also für das Verständnis der materialistischen Dialektik von großer Wichtigkeit. Klarheit darüber, daß die sogenannten einfachen Kategorien nicht überhistorische Elemente des Systems sind, sondern *ebenso* Produkte der geschichtlichen Entwicklung wie die konkreten Totalitäten, denen sie angehören, daß deshalb die einfachen Kategorien aus den höheren, komplizierteren, konkreteren richtig begriffen werden, das heißt, daß erst das Begreifen des konkreten Ganzen, dem die einfachen Kategorien angehören, die Erkenntnis der einfachen möglich macht und nicht umgekehrt, wenn auch – wie bereits dargelegt wurde –, die Darstellung oft einen umgekehrten Weg einschlagen muß.

Damit ist auch die Frage von Rudas, warum ich gerade Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, Änderung der Kategorien als Wirkung der Änderung der Materie (Substrat der Kategorien) als die entscheidenden dialektischen Kategorien bezeichne und nicht das Umschlagen der Quantität in Qualität etc., die Frage nach einer Entscheidung, über deren Grund er „nicht einmal Vermutungen auszusprechen" wagt *(AL.* IX., 503), beantwortet. Darum, Genosse Rudas, weil in diesen Kategorien das Spezifische und Neue jener gesellschaftlichen Entwicklungsstufe, in der das Proletariat als selbständige Klasse auftritt und die Umgestaltung der Gesellschaft in Angriff nimmt, in Gedanken gefaßt zum Ausdruck kommt. Es würde dem Wesen des historischen Materialismus widersprechen, wenn wir das Auftreten der dialektischen Methode nicht ebenfalls als Teil des realen Geschichtsprozesses auffassen und sowohl in der idealistischen Dialektik Hegels wie in ihrer Umstülpung, ihres „auf die Füße Stellens" durch Marx nur eine rein wissenschaftliche Entwicklung erblikken würden. Wir müssen vielmehr stets jene realen, ökonomischen und klassenmäßigen Geschichtsmomente ins Auge fassen, die diese gedankliche Entwicklung ermöglicht und hervorgebracht haben. Dann wird es klar, wieso einerseits jene Kategorien, die bei Hegel selbst, in dem abstraktesten und idealistischsten Teil seiner *Logik* („Logik des Begriffes") den Gipfel des Systems bildeten, zu realen, konkreten und praktischen Momenten des proletarischen Klassenkampfes werden, und andererseits, die „einfachen" Kategorien, deren Bestimmung und Erkennbarkeit in beiden Fällen von dem „höheren" abhängt, bei Marx ebenfalls ihren idealistischen Charakter verlieren, auf die Füße gestellt werden, und als von dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß hervorgebrachte Abstraktionen erscheinen. Man nehme welche „einfache" Kategorie immer bei Marx und man wird finden, daß sie nur aus diesem Zusammenhang heraus richtig begriffen werden kann. Wer aber die oben erwähnten „entscheidenden" Kategorien aus dem System herausfallen läßt – alle Opportunisten tun es –, bei dem werden die „einfachen" Kategorien zuerst in der Form der bürgerlichen Unmittelbarkeit verewigt werden, dadurch allmählich jede dialektische Funktion verlieren, und eine solche „marxistische" Ökonomie verwandelt sich unversehens in eine bürgerliche Vulgärökonomie (Kautsky, Hilferding usw.). Aus dem Zusammenhang herausgelöste „dialektische" Kategorien mag aber sogar ein bürgerlicher Forscher anwenden; es ist nicht einzusehen, warum er z.B. nicht stellenweise mit dem Übergang der Quantität in Qualität operieren könnte. Wirklich dialektisch wird die Kategorie aber erst im *dialektischen Gesamtzusammenhang,* der – gedanklich – erst durch die dialektischen Vermittlungen von den „einfachen" Kategorien zu den konkreten „höheren" zu Stande gebracht wird. Und zwar darum erst in diesem Zusammenhang, weil bloß dieser Zusammenhang die wirkliche und richtige *gedankliche Reproduktion des realen geschichtlichen Prozesses* bietet. Es ist also das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewußtsein bestimmt.

3. Nochmals: Stoffwechsel mit der Natur

Auch ihr Bewußtsein über die Natur. Es wäre nicht nur eine enge und starre, sondern zugleich eine dualistische Auffassung, die bei der Betrachtung unserer realen Beziehung zur Natur, der materiellen Grundlage unserer Naturerkenntnis, nicht von dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ausgehen, die diesen Stoffwechsel mit der Natur nicht in ihrer *doppelten Bestimmtheit,* sowohl als Wechselwirkung mit der – unabhängig vom Menschen existierenden – Natur, als zugleich bestimmt von der jeweiligen ökonomischen Struktur der Gesellschaft betrachten würde. Ich wiederhole: ist von der Astronomie der Ägypter, oder von der Physik des Aristoteles die Rede, so wird jeder Marxist mit richtigem Instinkt diesen Standpunkt einnehmen. Kommt aber der modernen Naturwissenschaft nicht eine besondere Stelle zu, gilt für sie diese dialektische Doppelbestimmtheit nicht mehr?

Freilich: wenn wir diese Frage verneinen, so müssen wir sie in *dialektischer Weise* verneinen. Das heißt, wir müssen stets darüber im Klaren sein, daß der

modernen Naturwissenschaft tatsächlich eine besondere Stellung in der Geschichte der menschlichen Naturerkenntnis zukommt, daß es keineswegs angeht, ja ein ausgesprochener falscher Relativismus wäre, sie mechanisch in der selben Weise zu behandeln, wie die Naturerkenntnisse vergangener Epochen. (Hier liegt das Fehlerhafte, z.B. bei Duhem.) Jedoch: nimmt die kapitalistische Gesellschaft, deren Stoffwechsel mit der Natur die materielle Basis der modernen Naturwissenschaft bildet, nicht ebenfalls eine besondere Stelle im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß ein? Ist ihre Stelle als letzte Klassengesellschaft nur quantitativ, nur positionell, als „letzte" im Vergleich zu früheren Klassengesellschaften bestimmt. Sicher nicht. Hier schlägt in der Tat die Quantität in Qualität um: die höchstentwickelte Klassengesellschaft produziert die materiellen, die ökonomischen und sozialen Vorbedingungen des Sozialismus, bereitet das Ende der Vorgeschichte der Menschheit vor. Die sozialistische Gesellschaft ist z.B. die Erbin aller ungeheueren Errungenschaften, die der Kapitalismus auf dem Gebiet der Technik hervorgebracht hat. Und dieses Beerben unterscheidet sich nicht unwesentlich von der Art, wie er selbst die Erbschaft des Mittelalters seinerzeit antrat. Denn die Elemente der Technik, die der beginnende Kapitalismus aus dem sich zersetzenden Feudalismus übernahm, bildeten untereinander keineswegs einen derart einheitlichen Zusammenhang, wie die Technik unserer Epoche; sie werden erst durch ihre Übernahme in die kapitalistische Produktion auch untereinander wirklich verbunden, während der Sozialismus, wenn er auf höherer Stufe (etwa bei Umwälzung der kapitalistischen Arbeitsteilung) auch die übernommene Technik nicht nur weiterentwikkeln, sondern auch innerlich verwandeln wird, vorerst und vielleicht für eine lange Übergangszeit mit den übernommenen (und freilich weiterentwickelten) technischen Errungenschaften des Kapitalismus zu arbeiten gezwungen sein wird. Erst in der Entwicklung des Kapitalismus treten jene realen ökonomischen Bestimmungen auf, die das Begreifen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und der wahren bewegenden Kräfte ihrer Geschichte (auch für die vorkapitalistischen Zeiten) möglich machen. Jene Elemente der Erkenntnis, jene „einfachen" Kategorien der Ökonomie, die die wissenschaftliche Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte ermöglichen, sind als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen", teils Produkte der kapitalistischen Entwicklung (Arbeit schlechthin), teils erhalten sie erst im Kapitalismus jene Funktion im Ganzen der Ökonomie, durch die sie als Elemente des Gesamtsystems begriffen werden können (Geld). Die kapitalistische Gesellschaft ist also nicht einfach eine bestimmte historische Phase der Menschheitsentwicklung, sondern jene, in der die bewegenden Kräfte dieser Entwicklung bis zur richtigen Erkennbarkeit klar hervortreten – freilich nur, sobald ihre Selbstkritik, die sich in Theorie und

Praxis des Proletariats vollendet, ebenfalls klar hervortritt *(Zur Kritik,* XLII-XLIII).

Diese Entwicklung der Produktionsverhältnisse, die eine entsprechende Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzen, muß mit einer entsprechenden Entwicklung des Stoffwechels der Gesellschaft mit der Natur Hand in Hand gehen. Die kapitalistische Entwicklung produziert ja die materiellen Vorbedingungen des Sozialismus (Technik, Maschine etc., Lenin über Elektrifizierung). Die Beherrschung der Naturkräfte erreicht, und zwar in stets steigendem Maßstabe, eine breite Intensität und Systematik, die für frühere Gesellschaften undenkbar gewesen wäre; die Naturerkenntnisse entwickeln sich in ununterbrochener Wechselwirkung mit diesem Prozeß: sie entstehen auf dem Boden dieses gesellschaftlichen Seins, die sind ihr Produkt, zugleich aber sind sie eine der wirksamsten Vehikel der Förderung dieses Prozesses. (Da ich bei Genossen Rudas und Deborin auf wenig Verständnis für einen dialektischen Zusammenhang rechnen darf, betone ich nochmals: daß die moderne Naturwissenschaften ein Produkt der kapitalistischen Entwicklung sind, bedeutet nicht, daß sie etwas „Subjektives" wären. Denn erstens ist die kapitalistische Gesellschaft selbst etwas „Objektives", zweitens macht sie ein – in bisher ungeahnter Weise – adäquates, objektives, systematisches Wissen über die Natur möglich, ja ein solches möglichst adäquates, objektives und systematisches Wissen über die Natur ist für den Kapitalismus in viel höherem Maße, auf einem viel breiteren Feld etc., Lebensbedingung als für die früheren Gesellschaftsformen; dieses Wissen macht also der Kapitalismus nicht nur möglich, sondern er macht es möglich, weil es für ihn notwendig ist.) Die Tatsache also, daß die moderne Naturwissenschaft ein Produkt der kapitalistischen Gesellschaft ist, nimmt nichts von ihrer Objektivität weg, ja eine eingehende und konkrete Analyse der Beziehungen dieser Wissenschaft zu ihrer materiellen Basis, zu dem Stoffwechsel der kapitalistischen Gesellschaft mit der Natur, könnte erst zeigen, warum die von mythologischen Formen durchsetzten Erkenntnisweisen früherer Gesellschaften liquidiert sein mußten, warum eine in qualitativ höherem Maße objektive Naturwissenschaft erst auf dem Boden des Kapitalismus entstehen konnte.

Hier tauchen aber sogleich zwei – miteinander und mit dieser Kontroverse eng verknüpfte – Fragen auf. Erstens: besteht dieses Bestimmtsein der modernen Naturerkenntnis vom gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus nur darin, daß sie von ihm produziert wurde und ist sie sonst (in ihrem Aufbau, in ihren Kategorien, in ihrer Methode etc.) von diesem gesellschaftlichen Sein ganz unabhängig? Zweitens: bedeutet die Objektivität einer Erkenntnis unter allen Umständen so viel, daß sie auch dialektisch sein muß? Auf die erste Frage haben wir oben bereits geantwortet. Sie zu bejahen würde so viel bedeuten, als –

gegen Marx – eine gesellschaftlich-unvermittelte Beziehung zur Natur anzunehmen; anzunehmen, daß der Naturwissenschaftler, soweit er reine Naturwissenschaft betreibt, außerhalb der Gesellschaft steht, daß die Kategorien der gesellschaftlichen Entwicklung (Daseinsformen, Existenzbestimmungen!) auf den in seinem Kopf vorgehenden Erkenntnisprozeß ohne Einfluß sind. Damit würden wir aber in eine primitiv und mechanisch kausale, undialektische Betrachtungsweise verfallen, mit der die bürgerliche Wissenschaft den historischen Materialismus zu kritisieren pflegt, indem sie ihm unterschiebt, er kenne eine „Ökonomie" als besondere „Sphäre", die die anderen „Sphären" (Recht, Kunst etc.) unmittelbar kausal bestimmt, und diesen – selbsterfundenen – Kausalzusammenhang dann entrüstet ablehnt. Wenn man jedoch in der Ökonomie mit Marx die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft" erblickt, so muß man sagen: es gibt keine Lebensäußerung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die ohne Beziehung auf diese Anatomie existieren könnte und also unabhängig von ihr erkennbar wäre, die nicht sowohl von der Seite des Subjekts (Kategorien als Daseinsformen des Subjekts in *allen* Lebensäußerungen), wie von der Seite des Objekts (gesellschaftliche Bedingtheit des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur) durch diese Anatomie erklärt werden könnte und müßte.

Hier jedoch stellt sich der Konkretisierung des Problems ein sachlich historisches Hindernis entgegen, das freilich geeignet ist, die methodische Seite der Frage näher zu beleuchten. Wir haben bereits oben auf den Marx'schen Ausspruch hingewiesen, wonach die historische Erkenntnis von der Selbstkritik einer Gesellschaft, von ihrer Einsicht in die materiellen Grundlagen ihrer Existenz und der auf ihrem Boden erwachsenen Erkenntnisse abhängt. In dieser Hinsicht ist nun der Übergang aus den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen in den Kapitalismus von dem Übergang des Kapitalismus in den Sozialismus stark verschieden. Dort war dieser Übergang sofort, überwiegend und in augenfälliger Weise eine Umwälzung des Stoffwechels der Gesellschaft mit der Natur, so sehr, daß der Übergang vielfach in der Form der Umwälzung der Naturerkenntnisse früher bewußt geworden ist, als in der Gesellschaft. (Der Kampf um die korpernikanische Astronomie ist zweifellos zugleich die ideologische Form eines Klassenkampfes.) Dagegen scheint in dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus zunächst der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur unverändert zu bleiben, ja es scheint, als ob seine bisherige Entwicklungslinie vorerst sogar eine Steigerung erfahren würde. Erst das zweite Stadium des Kommunismus (Umwälzung der kapitalistischen Arbeitsteilung, Aufhebung des Unterschiedes zwischen geistiger und physischer Arbeit, Änderung des Verhältnisses von Stadt und Land) gibt eine Perspektive auf eine Umwälzung auch auf diesem Gebiet. Freilich ist der Übergang, hier wie überall, ein

fließender, es kann sich nur um das Vorherrschen des einen Moments, nicht um sein Ausschließen des anderen handeln; es ist durchaus möglich, daß die gegenwärtige Krise der Naturwissenschaften bereits ein Zeichen einer beginnenden Umwälzung dieser ihrer materiellen Basis ist und nicht bloß ein Reflex der allgemeinen ideologischen Krise des sich auflösenden Kapitalismus.

Solange wir jedoch nicht in der Lage sind, historisch genetisch die Entstehung unserer Erkenntnisse aus ihrer materiellen Basis konkret, also nicht nur ihr Das, sondern auch ihr Was, ihr Wie etc., aufzuzeigen, wie dies Marx für unsere gesellschaftlich-geschichtlichen Erkenntnisse getan hat, fehlt unserer Betrachtungsweise ein wichtiges, *objektives* Moment der Dialektik: die Geschichte. Es fällt mir wiederum keineswegs ein, zu leugnen, daß die Naturwissenschaften Elemente der geschichtlichen Betrachtung enthalten, daß in ihnen Ansätze zu der von Marx geforderten „einheitlichen Wissenschaft der Geschichte" vorhanden sind (Kant-Laplace, Darwin etc.). Auch die vormarxistische gesellschaftliche Erkenntnis enthielt historische Elemente (Steuart, Hegel, französische Historiker etc.). Aber eine wirkliche, historisch-dialektische Erkenntnis ist doch nur bei Marx, doch nur durch die dialektische Erkenntnis der Gegenwart als Moment des Gesamtprozesses entstanden. Es wird wohl niemand behaupten, daß diese historischen Elemente im Zentrum der Fragestellungen der modernen Naturwissenschaften stehen würden, oder daß gerade die entwickeltesten und für die anderen methodologisch vorbildlichen Naturwissenschaften diese Fragestellungen bewußt anstreben würden. Denn zu dieser Fragestellung wäre einerseits notwendig, über die Epochen oder Perioden, für die bestimmte Erkenntnisse gelten, weil sie ihre spezifischen, historischen, objektiv realen Verhältnisse in Gedanken fassen, im Klaren zu sein, und andererseits die notwendige Entstehung der Erkenntnisse aus dem objektiv realen Geschichtsprozeß selbst dialektisch zu begreifen. (Für die ökonomischen Erkenntnisse spricht die erste Forderung Engels' klar aus in seinem Brief an F.A. Lange *(Neue Zeit* XXVIII., 1., 185). Inwiefern alle Naturerkenntnisse jemals in geschichtliche Erkenntnisse verwandelt werden können, das heißt, ob es nicht materielle Tatbestände in der Natur gibt, die sich in ihrer Struktur überhaupt nicht verändern, oder bloß in solchen Zeitabständen, daß sie für die menschliche Erkenntnis als Veränderungen nicht in Betracht kommen, können wir hier schon deshalb nicht aufwerfen, weil selbst dort, wo uns geschichtliche Entwicklungen gegeben zu sein scheinen, gerade ihr geschichtlicher Charakter noch sehr wenig erfaßt werden konnte. Das heißt, wir sind so weit, zu erkennen, daß der Geschichte der Menschheit eine unendliche Zeitspanne umfassende *objektive* Geschichtsentwicklung vorangegangen sein *müßte,* die realen Vermittlungsglieder zwischen dieser und unserer Geschichte sind uns jedoch teils sehr wenig, teils überhaupt

nicht bekannt. Und zwar nicht nur wegen des noch unzulänglichen Materials, das uns heute zur Verfügung steht, oder wegen der vorläufigen Unentwikkeltheit unserer Forschungsmethoden (viele Naturwissenschaften stehen an Exaktheit himmelhoch über den Wissenschaften der Geschichte), sondern weil die Fähigkeit die materiellen Grundlagen der Erkenntnis selbst aufzudecken, die Erkenntnis aus diesen materiellen Grundlagen dialektisch abzuleiten, von der bisherigen objektiv realen Entwicklung noch nicht produziert wurde. Die guten Naturwissenschaftler stehen zur Natur so dogmatisch unbefangen, wie etwa Ricardo zur kapitalistischen Gesellschaft gestanden ist. (Die schlechten sind von Skepsis zerfressen und kommen hier nur als Symptome einer Krise in Betracht.) Dies hindert jene – wie gerade das Beispiel Ricardo zeigt –, keineswegs daran, objektiv richtige Erkenntnisse zu erlangen, Ricardo hat sie auf manchen Gebieten ebenfalls gehabt. Dies macht es aber unmöglich, die Widersprüche, die in konkretem Material auftreten, als dialektische Widersprüche klarzumachen, die einzelnen Momente als Momente eines einheitlichen Geschichtsprozesses, wie früher gezeigt wurde, zugleich theoretisch und historisch in den Gesamtzusammenhang einzuordnen. Ein solches Historischwerden der Naturwissenschaften, eine wachsende Einsicht in ihren eigenen Ursprung (die Erkenntnis ihres geozentrischen Charakters etwa), würde sie ebenso wenig „relativistisch" machen, wie die Gesellschaftswissenschaft infolge der marxistischen Einsicht in die reale Genesis ihrer eigenen Erkenntnis nicht „relativistisch" geworden ist. Im Gegenteil.

4. Für uns und Für sich

Damit sind wir bei dem entscheidenden Punkt meiner Einwände gegen einzelne Äußerungen von Friedrich Engels angekommen. (Es fällt mir wiederum nicht ein, auf die verlogene Demagogie von Deborin und Rudas einzugehen, die mir unterstellen, als wollte ich *überhaupt* Marx gegen Engels ausspielen. Ich meine das, was ich gesagt habe, und sage es so entschieden, daß niemand mir hier eine „Diplomatie" vorwerfen kann.) Es handelt sich um die bekannte Stelle über das „Ding an sich" im *Feuerbach,* 16). Genosse Rudas wirft mir „pedantische, philologische, schulmeisterliche Genauigkeit" vor *(AL.* IX., 509), weil ich der Gegenüberstellung von An sich und Für uns bei Engels die Behauptung entgegenstelle, daß diese beiden Begriffe nicht Gegensätze, sondern Korrelate sind und daß der Gegensatz von An sich dialektisch das Für sich ist *(G.u.K.,* 145-147). Allerdings korrigiert sich Rudas alsbald: es sei nicht bloß Pedanterie von mir, diesen Gegensatz herauszuarbeiten, sondern hier käme mein orthodoxer Hegelianismus zum Vorschein. Der arme Hegel! – er muß für alles, was der opportunistisch verdrehte „Marxismus", der „verdrängte" Neukantianismus von Rudas nicht kapiert hat, herhalten; einmal stiftet er einen Dualismus zwischen Natur und Geschichte an, ein andermal will er, daß das Alizarin den Für-sich-Zustand erreiche und sich selbst als Gegenstand erkenne. Es ist, wie Marx über Dietzgen (der sonst diese Zusammenstellung mit Rudas nicht verdient) gesagt hat, ein Pech für den Genossen Rudas, „daß er gerade Hegel nicht studiert hat". Es handelt sich weder bei Hegel noch bei den „orthodoxen Hegelianern" darum, daß das Alizarin sich selbst als Gegenstand erkenne, daß es den Für-sich-Zustand erreiche, vielmehr beruht gerade der Unterschied unserer Erkenntnisse über Natur und Geschichte (die, wie wir gesehen haben, gerade Deborin stark unterstreicht), darauf, daß hier der Gegenstand, die Materie selbst, auf das Für-sich-Sein hindrängt (und darum eine Erkenntnis in der Form des Für-sich möglich macht), während die Erkenntnis der Natur sich in der Form des Korrelates An sich – Für uns abspielt. Die Schranke Hegels, die ihn trotz seines stellenweise großartigen Realismus zu einem mythologisierenden Idealismus trieb, ist eben, daß er dieses Für sich, diesen sich selbst erkennenden Gegenstand nicht in seiner materiellen Konkretheit, nicht in seinem geschichtlichen Werden und Gewordensein aufzuzeigen vermochte, weil – weil es eben zu seinen Zeiten noch nicht real vorhanden war, weil eben das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr Bewußtsein bestimmt. Wir können hier auf die Probleme des Systemaufbaus bei Hegel nicht näher eingehen, wir mußten nur einerseits dem phantastischen Unsinn, den Genosse Rudas Hegel zuschreibt, aufs Konto des Genossen Rudas übertragen, und andererseits darauf hinweisen, daß die (Bewegung) „An sich – Für uns" zum „Für sich" die realen wie die gedanklichen Vermittlungen aufzeigt, auch das Für uns etwas anderes bedeutet als in einem [System], wo diese Vermittlungen fehlen. Ich verweise dabei auf das früher über die Beziehung von einfachen und höheren Kategorien Gesagte und komme auf die Engels'sche Stelle zurück.

Engels sagt: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie." Aus dem Ding an sich wird durch Experiment und Industrie ein Ding für uns gemacht. Das letzte ist zweifellos richtig und ist von mir niemals bezweifelt worden. Was ich bezweifele, ist bloß, ob die philosophischen Schrullen dadurch tatsächlich widerlegt worden sind. Ohne die Frage, inwiefern Engels hier Kant mißversteht, sehr eingehend zu behandeln, muß ich doch vorerst hierüber einige Bemerkungen vorausschicken. Es reicht nicht aus, zu sagen, daß die Kant'sche Philosophie überhaupt agnostizistisch ist, sondern es muß erstens gefragt werden, wo und inwiefern sie agnostizistisch ist, und zweitens (und gerade diese

Frage hängt sehr eng mit unserer Frage zusammen), inwiefern der Kant'sche Agnostizismus durch die Argumente von Engels widerlegt ist. Würde es sich bei Kant um die Unerkennbarkeit der Außenwelt schlechthin, oder um den subjektiven Scheincharakter der Erkenntnis handeln (wie bei griechischen Sophisten vom Typus Gorgias oder bei subjektiven Idealisten wie Berkeley), so wäre diese Widerlegung wirklich schlagend. Das ist aber bei Kant, wie schon Franz Mehring erkannt hat, nicht der Fall. Mehring führt gerade über diese Stellen aus: „Doch müssen wir ihn schon deshalb erwähnen, weil Engels ihm in der Tat ein Unrecht zugefügt hat, indem er Kants Erkenntnistheorie als eine „philosophische Schrulle" abzufertigen suchte. Kant sagt zwar, daß wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, sondern wie sie unseren Sinnen erscheinen, aber deshalb sah er in der Erscheinungswelt keinen bloßen Schein, sondern eine Welt praktischer Erfahrung, so daß er selbst den Satz unterschrieben haben würde, womit Engels ihn zu widerlegen sucht, daß sich der Pudding im Essen erprobt." *(Neue Zeit* XXVIII., I, 176; ähnlich bei mir an verschiedenen Stellen meines Buches, z.B. G.u.K.,219.) Genosse Rudas fühlt auch die Schwäche seiner Position, indem er zugibt, „daß Kant die vollständige Erkennbarkeit der Welt der Erscheinungen behauptete. Aber eben darum war Kant ein *halber* Materialist" *(AL.* IX., 510). Dazu sind zwei Bemerkungen notwendig. Erstens, daß für Kant „Erscheinung" etwas *Objektives* bedeutet, keinen Schein (vgl. darüber z.B. Kant, *Prolegomena,* 1. Teil, Anm.III, die Polemik gegen Berkeley). Er ist eben in dieser Hinsicht ein – freilich sehr unvollkommener – Vorläufer Hegels, unvollkommen, weil er außerstande ist, den Widerspruch, der in der Objektivität der „Erscheinung" liegt, dialektisch zu erfassen, was erst Hegel (in der „Logik des Wesens") klar herausgearbeitet hat. Zweitens, daß diesen „halbe Materialismus" von Kant, die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die „Erscheinungen", die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, auch die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts geteilt haben. Ich berufe mich auf einen des Idealismus so wenig verdächtigen Zeugen wie Plechanov. Er zitiert aus Holbach: „Es ist dem Menschen nicht gegeben, alles zu wissen, es ist ihm nicht gegeben, in das Wesen der Dinge einzudringen, noch zu den ersten Prinzipien aufzusteigen." *(Beiträge zur Geschichte* des *Materialismus,* 9.) Und in einer polemischen Stelle gegen Lange, der in Robinet, weil dieser die Unerkennbarkeit des Dinges an sich behauptet, einen Vorläufer Kants erblickt, sagt er: „Aber Robinet sagt über das Ding an sich nur das, was Holbach und Helvetius sagen." (Ebd. 72) Usw. Selbstverständlich ist in allen diesen Stellungnahmen ein Widerspruch enthalten; selbstverständlich müssen alle diesen Denker, wenn sie über diese Schranke hinwegstreben, den materialistischen oder halbmaterialistischen Standpunkt ihrer Philosophie verlassen und dem Idealismus oder dem Agnostizismus (oder beiden, wie Kant) verfallen.

Der springende Punkt ist mithin einerseits die Frage, wie weit die Welt der „Erscheinungen" objektiv, wie weit sie bloß subjektiv ist; andererseits, was die Unerkennbarkeit des Dinges an sich für die Objektivität der Erkenntnis bedeutet. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Kant den konsequenten Subjektivismus Berkeleys ablehnt, ja ihn einen „Skandal der Vernunft" nennt; wir haben aber zugleich darauf hingewiesen, daß er dadurch an eine widerspruchsvolle philosophische Position gerät. Denn einerseits muß er die Formen der „Erscheinungswelt" als subjektiv, als vom Subjekt der Erkenntnis, das freilich bei Kant nicht das individuelle erkennende Subjekt ist, produziert, auffassen. Andererseits ist aber der Inhalt, die Materie dieser Erkenntnis, das, was Kant Sinnlichkeit nennt, vom Subjekt vollständig unabhängig; sie wird von der „Affektion" des Subjekts durch das Ding an sich verursacht. Die Erkenntnis ist also nur als Folge dieser Affektion durch das Ding an sich möglich (Kant bestreitet bekanntlich die Möglichkeit einer Erkenntnis, deren Materie nicht die Sinnlichkeit wäre), das Ding an sich ist aber für die menschliche Erkenntnis vollkommen unerreichbar, transzendent. (Auf diesen Widerspruch hat bereits Plechanov hingewiesen: *Neue Zeit* XVII., I, 135 ff.) Dieser Widerspruch wird durch die konkrete Erweiterung unserer konkreten Erkenntnisse nicht unmittelbar, nicht direkt aufgehoben. Wir sahen ja, daß Kant ebenfalls mit einem – freilich undialektisch starren – Korrelat von An sich und Für uns arbeitet (wobei der Anteil des An sich an der Entstehung und der Objektivität des Für uns einer widerspruchsvollen Mythologie anheimfällt) und er würde zweifellos in dem Engels'schen Alizarin nichts prinzipiell Neues der Newtonschen Astronomie oder seinen eigenen astronomischen Theorien gegenüber erblicken. Denn von seinem Standpunkt aus ist dann das ganze, unendlich erweiterbare Feld der konkreten Erkenntnisse eine Welt der Objektivität, die bloß in Bezug auf das – ihr zu Grunde liegende – also *außerhalb* der Erkenntnis stehende, die konkrete Erkenntnis und ihre konkrete Erweiterung nicht in Betracht ziehende Ding an sich mit dem Makel der Subjektivität behaftet bleibt. Die Nachfolger Kants, die aus dem Ding an sich einen bloßen Grenzbegriff der Erkenntnistheorie machen wollen, verfahren also in Bezug auf die Analyse der konkreten Erkenntnisse ganz konsequent. Sie verfälschen aber Kant insofern, daß sie *sein Problem* einfach ausschalten, indem sie die Frage nach der objektiven, *von uns unabhängigen* Wirklichkeit gar nicht aufwerfen; sie werden dadurch zu dogmatischen Agnostikern. Es ist aber durchaus möglich, im philosophischen Sinne in Bezug auf die Wirklichkeit Agnostiker zu sein, ohne in dem praktischen Verhalten zur Außenwelt, in den einzelnen wissenschaftlichen Forschungen und Stellung-

nahmen diesen Agnostizismus überhaupt zur Geltung zu bringen. Auch Engels hat diesen Gegensatz klar erkannt. „Hat unser Agnostiker aber – sagt er – diese formellen Vorbehalte einmal gemacht, so spricht und handelt er ganz als der hartgesottene Materialist, der er im Grunde ist." *(Neue Zeit* XI., I, 19)

Hier scheint Engels selbst zuzugeben, daß der Agnostiker lustig Alizarin zu produzieren und dabei – theoretisch, philosophisch – doch Agnostiker zu bleiben vermag. Er müßte also *philosophisch* widerlegt werden. Engels weist auf die philosophische Widerlegung der Widersprüche Kants durch Hegel hin: „wenn ihr alle Eigenschaften eines Dinges kennt, so kennt ihr das Ding selbst; es bleibt dann nichts als die Tatsache, daß besagtes Ding außer uns existiert..." (ebd.). Diese philosophische Widerlegung ist bei Hegel ein Teil seiner Dialektik des Wesens, der großartigen Darlegung der Objektivität der Erscheinung (vgl. über die Beziehung von Ding an sich und Wesen, *Werke,* II. Aufl., IV., 121.). Wir können hier selbstredend nicht einmal abgekürzt die Hegel'schen Darlegungen wiederholen. Wir müssen uns auf ein wesentliches Moment beschränken. Die Voraussetzung dieser philosophischen Widerlegung und Auflösung der Antinomien des Dinges an sich ist, daß das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht metaphysisch starr (wie bei Kant), sondern in seinen dialektischen Wechselbeziehungen erfaßt wird. Die dialektische Relativierung von Sein und Werden, auf die die Hegelsche Argumentation hinausläuft, setzt methodologisch die dialektische Relativierung von Subjekt und Substanz voraus *(Phänomenologie des Geistes). Darauf* beruht der Kernpunkt von Hegels Kritik des Dinges an sich. Hegel weist vor allem die Vorstellung ab, als ob die Eigenschaften des Dinges etwas bloß Subjektives wären." Ein Ding hat *Eigenschaften;* sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *Anderes;* die Eigenschaft ist nur vorhanden als eine Weise des Verhaltens zueinander; sie ist daher die äußerliche Reflexion und die Seite des Gesetztseins des Dinges. Aber *zweitens* ist das Ding in diesem Gesetztsein *an sich;* es erhält sich, in der Beziehung auf Anderes; es ist allerdings nur eine Oberfläche, mit der die Existenz sich dem Werden des Seins und der Veränderung preisgibt; die Eigenschaft verliert sich darin nicht. Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken, und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Er beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich identische Grundlage – diese reflektierte Qualität heißt darum *Eigenschaft."* (Ebd. 125.) So wird das Kant'sche Problem vollständig umgekehrt, gerade das Ding an sich (in seiner Kant'schen Fassung) erscheint als das subjektive Moment, als Produkt der abstrakten Reflexion; das Ding an sich ist „als solches nicht Anderes, als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit, von dem man allerdings *nichts*

wissen kann, eben darum, weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll" (ebd. 127). Diese dialektische Wechselbeziehung ist ein Moment des Werdens. Erst wenn das Werden als das übergreifend-konkrete Moment begriffen wird, kann auch die Starrheit im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt dialektisch aufgelöst werden; darum weist Hegel in der zuerst angeführten Stelle darauf hin, daß hier „die Existenz sich dem Werden des Seins und der Veränderung preisgibt". Weder Kant noch seine Zeitgenossen haben dies zu erkennen vermocht. Plechanov weist mit Recht darauf hin, daß das Werden der Punkt ist, wo die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts vor das „für sie unlösbare Ding-an-sich-Problem gestellt wurden". Man kann dies bereits aus der früher angeführten Stelle deutlich ersehen. Plechanov zeigt jedoch ganz klar, wie diese Schranke der *Erkenntnistheorie* des Materialismus mit der Schranke ihrer *Geschichtsauffassung* (Katastrophentheorie Holbachs, a.a.O., M), mit der Schranke ihrer *Gesellschaftsauffassung* (Dilemma der Verursachung zwischen „öffentlicher Meinung" – das heißt: subjektiver Faktor – und sozialem Milieu das heißt: objektiver Faktor –, ebd. 58) eng zusammenhängt. Hegel widerlegt Kant, indem er nicht bloß das Widerspruchsvolle seiner Auffassung aufdeckt, sondern indem er diese Auffassung als auf einer bestimmten Stufe der menschlichen Erfassung der Welt notwendig entstehende Struktur der Erkenntnis – genetisch – nachweist. Erst durch diesen Nachweis der – Kant unbekannt und unbewußt gebliebenen – Dialektik des Dinges an sich, sind die Widersprüche, die für Kant als prinzipiell unlösbare Antinomien erscheinen mußten, aufgelöst worden. Diese genetisch-dialektische Widerlegung Kants durch Hegel bleibt aber bei Hegel selbst noch immer rein logisch. Das heißt, er zeigt auf, daß die Kant'sche Auffassung der Wirklichkeit eine der typischen, möglichen und notwendigen Stellungen zur Wirklichkeit ist. Er gibt aber – trotz vieler richtigen Hinweise – keine *konkrete* Genesis dieser Philosophie, keine *geschichtliche* Genesis. Dazu ist erst die auf die Füße gestellte Dialektik, der historische Materialismus imstande. Er allein vermag das richtige an Hegels Darlegungen *historisch zu konkretisieren,* die Wirklichkeitsauffassung Kants nicht allein als mögliche und typische Stellung zur Objektivität, sondern als konkrete Konsequenz einer konkreten Klassenlage nachzuweisen.

Die Agnostiker werden mithin nicht durch das Experiment und die Industrie widerlegt, sondern durch das Klarwerden der Dialektik, die in der „Erscheinung" liegt. Und dieses Klarwerden ist selbst ein Produkt jener Umwälzung des gesellschaflichen Seins, welcher sowohl Experiment wie Industrie ihr Dasein verdanken, welche im Klassenbewußtsein des Proletariats – ebenfalls ein Produkt dieser Entwicklung – in der Form des Für sich bewußt wird. Also: nicht das Alizarin soll zu einem Bewußtsein über sich selbst gebracht werden, wie

Genosse Rudas zu meinen scheint, sondern, indem das Proletariat zu einem Bewußtsein über sich kommt, erhält das An-sich -/ Für-uns-Verhältnis, durch jene Kategorien vermittelt, die das Bewußtsein des Proletariats zu einem umfassenden dialektischen Bewußtsein über die Totalität der Gesellschaft in ihrer Beziehung zu ihrer Naturgrundlage erweitern, seine richtige methodische Stelle, verliert es jenen agnostizistischen Charakter, den es sowohl bei Kant, wie bei den alten Materialisten gehabt hat.

Experiment und Industrie sollen also durch Verwandeln des An sich in ein Für uns die philosophischen Schrullen des Agnostizismus widerlegen. Angenommen, sie tun es, für wen tun sie es? Man müßte doch konsequenterweise sagen: zuerst für den Experimentator selbst (um vorläufig von der Industrie gar nicht zu reden), wer das Alizarin selbst herstellt, müßte gegen alle philosophischen Schrullen des Agnostizismus gefeit sein. Dies ist aber in der Wirklichkeit bekanntermaßen nicht der Fall. Da für Friedrich Engels das Ding-an-sich-Problem durch den historischen Materialismus gelöst und erledigt war, konnte für *ihn* das Experiment *auch* Beispiel der dialektischen Auffassung der Wirklichkeit repräsentieren, für den Experimentator jedoch – wenn er nicht zufällig ein Anhänger des historischen Materialismus ist – nicht ohne weiteres. Denn das Experiment, in dem das Ding an sich zum Ding für uns wird, ist nur an sich dialektisch, um seinen *dialektischen* Charakter *für uns* zu enthüllen, muß etwas anderes, etwas neues hinzutreten – eben der historische Materialismus. Der Naturforscher kann sonst noch so viele und noch so glänzende Experimente machen, und trotzdem an der Unerkennbarkeit des Dinges an sich festhalten, oder Machist oder sogar Schopenhauerianer sein. Lenin hat diesen Zusammenhang ganz klar erkannt: „Nicht *einem einzigen* dieser Professoren, die befähigt sind, die wertvollsten Arbeiten auf den speziellen Gebieten der Chemie, der Physik, der Geschichte zu leisten, *darf nur ein Wort geglaubt werden,* sobald es sich um die Philosophie handelt." (Ich zitiere, da mir Lenins *Empiriokritizismus* leider unerreichbar ist, aus Deborins: *Lenin, der kämpfende Materialist,* 27-28.) Warum? Weil der Experimentator zwar einen objektiven Teilzusammenhang der Wirklichkeit objektiv richtig zu erkennen im Stande ist, aber – als bloßer Experimentator – noch lange nicht in der Lage ist, etwas über die Wirklichkeit jener „Erscheinungswelt", deren Teile er richtig erforscht, wirklich, dialektisch auszusagen. Diese Schranke, die im Wesen des bloßen Experiments liegt, habe ich dahin charakterisiert, daß es „im dialektisch-philosophischen Sinne" keine Praxis, sondern vielmehr ein anschauendes Verhalten ist, und damit, *solange es bloß anschaulich bleibt,* auch über diese Schranken nicht hinauszukommen vermag. Gesteigert wird dieses Eingesperrtsein in die Schranken der bisherigen Unmittelbarkeit und deren Denkformen, wenn das Experiment als Kategorie der

Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte verwendet wird. Verständlicherweise, denn es geht einerseits die methodologische Schärfe, die das Experiment in den Naturwissenschaften gehabt hat (strenge Sonderung der Untersuchsgegenstände, Ausschaltung der störenden Momente, Wiederholbarkeit unter „gleichen" Bedingungen etc.) verloren, andererseits tritt der bloß anschauende Charakter viel klarer, mit – unbewußt gebliebener sozialen Einstellung zutage. Es ist bekannt, daß in der Terminologie der Trade-Union-Bürokraten die russische Revolution sehr oft als „Experiment" figuriert. Bei der Vorliebe Deborins für „exakte" Terminologie ist es nur selbstverständlich, daß er sie ebenfalls übernimmt und anwendet und in dem Fehlen der methodologischen Vorbedingungen des Experimentes geradezu den Grund zu deren Anwendung findet. Er sagt: „Die Gesellschaft kann unter gewissen Bedingungen zum Gegenstand des Experimentes werden. Die Natur stellt sich uns in den Weg als etwas Fremdes. Hier sind Experimente nur in engen Grenzen möglich. Im gesellschaftlichen Leben liegen die Verhältnisse etwas anders. Da sind wir Menschen in erster Linie selbst Arbeiter und Schöpfer. Denn die Geschichte wird von den Menschen gemacht, während die Natur nicht von ihnen gemacht wird. Lenin ist der große, geniale Experimentator. Er hat jeden theoretischen Fall einer praktischen Prüfung unterworfen." *(Lenin, Der kämpfende Materialist,* 10.) Hier zieht – unter der Maske einer Begeisterung für Lenin – die Ideologie von verknöcherten Trade Union-Bürokraten, die die russische Revolution nicht offen abzulehnen wagen, in unsere Literatur ein. Denn diese haben – und von ihrem Standpunkt aus folgerichtig – die russische Revolution stets als „Experiment" aufgefaßt. Selbstverständlich. Denn das entbindet sie eines jeden Handelns. Man muß „Abwarten", ob das Experiment gelingt. Und wenn es „mißlingt", so ist eben der frühere Zustand hergestellt: das eine Kaninchen ist trotz der Einimpfung des Antitoxins eingegangen, man wird, wenn nötig, ein anderes Kaninchen suchen, um an ihm die Wirkungen des sozialen Antitoxins „beobachten" (aber nur beobachten) zu können. Die Schranken des anschauenden Verhaltens in der modernen Naturwissenschaft sind es – ohne die geniale (...) der Methode, die Deborin sich aus der bürgerlichen Soziologie holt, vorauszusetzen – die Marx in seiner Kritik Feuerbachs gegen dessen anschauenden Materialismus besonders nachdrücklich betont. Ich kann hier nicht auf alle Momente dieser Kritik eingehen. Ich führe bloß den achten Aphorismus an: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch.* Alle Mysterien, welche die Theorie zu Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis." Mit seiner gewohnten umfassenden Deutlichkeit betont hier Marx, daß das Begreifen dieser Praxis ebenfalls Voraussetzung der Auflösung jener Mysterien ist, die für das bloß anschauende Denken überall vorhanden

sind. (Die Stelle wird vortrefflich erläutert durch seine Kritik des „Gattungsbegriffes von Feuerbach „als innere, *stumme* (von mir gesperrt), die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindenden Allgemeinheit", und durch den X. und XI. Aphorismus.)

Aus dieser Sachlage folgt freilich weder, „daß nicht das Experiment unsere Kenntnisse erweitert, sondern die *Ideen,* die uns bei dem Experiment leiten", wie Genosse Rudas mir unterschiebt *(AL.* IX., 513), noch, daß etwa infolge dieses Hinausgehens über die Schranken des bloßen Experimentators ich nun eine „proletarische Physik, Chemie etc." fordern würde. Gerade Lenin weist in der oben angeführten Stelle vortrefflich auf den Unterschied von Spezialwissenschaft und Philosophie hin. Und hier ist *nur* von der *philosophischen* Frage die Rede, denn Engels will ja durch das Experiment gerade die *philosophischen* Schrullen widerlegen, und die Richtigkeit dieser seiner philosophischen Widerlegung ist es gerade, die ich bezweifle. Denn es ist klar (auch Rudas gibt es zu, *AL.* IX., 511), daß Kant die konkrete Erweiterung unserer Erkenntnisse nicht bezweifelt hat, und es ist nicht abzusehen, warum er, der Anhänger Newtons gerade ihre Erweiterung durch Experimente bezweifelt hätte. (Man mag auch an den – im großen und ganzen – Kantianer Helmholtz denken.) Wenn Kant also *trotzdem* die Erkennbarkeit des Dinges an sich leugnet, so ist er *nur philosophisch* und nicht durch das bloße Experiment zu widerlegen. Seine Widerlegung beginnt, wie wir gezeigt haben, mit Hegel, und wird von Marx und Engels vollendet, die *philosophisch* klarlegen, was Erscheinung, was An sich, Für uns etc. *konkret, real, geschichtlich* zu bedeuten haben. (Wie weit diese Widerlegung die Philosophie selbst aufhebt, gehört nicht zu unserem Thema.)

Die philosophische Widerlegung aller philosophischen Schrullen geschieht wie Marx in seiner Feuerbach-Kritik zeigt, durch die umwälzende Praxis. Es fragt sich also: bedeutet die Praxis des Experimentes (und der Industrie) eine Praxis *in diesem* Sinne, oder – wie ich es ausgedrückt habe – in dialektisch-philosophischem Sinne? Genosse Rudas meint mich mit der Frage widerlegen zu können: „Wo gibt es eine Praxis, in der man nicht beobachtet?" *(AL.* IX., 512.) Richtig. Aber mit dieser Frage beweist Rudas wieder, daß er von Dialektik nichts versteht und den Gegensatz von anschauenden und praktischen Verhalten als getreuer Kantianer nach dem Schema der Dualität von reiner und praktischer Vernunft kontrastiert. Nach dieser Auffassung ist aber dann alles umwälzende Praxis, auch die Känguruhjagd der Australneger, denn in der Nacht des Rudas'schen Denkens sind eben alle Kühe schwarz. Dann ist es aber ganz unverständlich, warum Marx eine derartige „umwälzende Praxis", die immer existiert hat, als etwas Neues, als einen *Gegensatz* zu der Betrachtungsweise der bisher entwickeltesten Gesellschaft, der bürgerlichen Gesellschaft hervorhebt

(Feuerbach- Aphorismen IX bis X). Feuerbach steht wirklich auf dem Boden eines konsequenten Materialismus in seiner Naturphilosophie, warum betont dann Marx *gegen* ihn, daß er an die sinnliche Anschauung appelliert, „aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit" (Aphorismus V). Es handelt sich also darum, ob *diese* Praxis, die nach den klaren Ausführungen von Marx Feuerbach und der ganze anschauende Materialismus *nicht kennt,* in Experiment (und Industrie) vorhanden ist, ob der „einfachste Schwarzarbeiter", den Genosse Rudas mir mit der bereits gewohnten edlen Entrüstung entgegenstellt, der „die Wirkung dessen, was er tut, beobachtet" *(AL.* IX., 512), in *diesem* Sinne, im Sinne der Feuerbach-Aphorismen von Marx, ein praktisches Verhalten einnimmt. Genosse Rudas ist offenbar der Ansicht, daß, wenn schon die Tätigkeit des Schwarzarbeiters „praktisch" ist, wie viel mehr die des gelernten Arbeiters und erst des Experimentators. Mir scheint nun, daß Marx die „beobachtende" Tätigkeit des Schwarzarbeiters kaum als umwälzende Praxis, als praktisch-kritische Tätigkeit aufgefaßt hätte. Denn wenn er, in der oben angeführten Stelle von Praxis spricht, betont er, die rationelle Lösung der Mysterien findet sich „in der menschlichen Praxis und *im Begreifen* (von mir gesperrt) dieser Praxis". Und ich glaube kaum, daß Marx die beobachtende Tätigkeit des Schwarzarbeiters während des Steineklopfens etwa, als Begreifen seiner Praxis aufgefaßt hätte. Er hat vielmehr bloß in der Erkenntnis des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses in seiner Gesamtheit dieses Begreifen erblickt, im historischen Materialismus. So zeichnet Marx zuerst (z.B. *Kapital* I, 325, 338), wie die kapitalistische Arbeitsteilung den Arbeitsprozeß automatisiert, die Tätigkeit des Arbeiters auf das Überwachen der Maschine herabdrückt, betont dann Dr. Ure, dem Pindar der automatischen Fabrik gegenüber, daß bei der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie im Großen und daher im modernen Fabriksystem „der Automat selbst das Subjekt (ist) und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet" (ebd. 384). Es ist einfach lächerlich zu glauben, daß Marx sich diese Tätigkeit (ohne ein Begreifen dieser Praxis) als umwälzende Praxis, als Überwindung Feuerbachs vorgestellt hätte.

Freilich wächst die umwälzende Praxis auf dem Boden eines gesellschaftlichen Seins, das diese Tätigkeit hervorbringt. Aber nicht elementar, nicht spontan, sondern gerade dadurch, daß die Arbeiter sich über die gesellschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen ihrer Tätigkeit, über die objektiven Tendenzen der ökonomischen Entwicklung, die diese ihre Tätigkeit hervorgebracht haben und die über diese Formen des gesellschaftlichen Seins hinaustreiben, *bewußt* werden und dieses Bewußtsein (Begreifen der Praxis: Klassenbewußtsein)

zu einer umwälzenden Praxis *steigern.* Dem Experimentator fehlt dieses Bewußtsein über die Grundlagen seiner Tätigkeit; das heißt, er hat sie, wenn er „zufällig“ (zufällig, weil seine Klassenlage hierzu keine objektive gesellschaftliche Nötigung enthält) Marxist ist. Er beobachtet einen Teilzusammenhang der objektiven Wirklichkeit, und soweit er sie richtig beobachtet hat, gelangt er zu richtigen wissenschaftlichen Ergebnissen, sowie der Arbeiter, wenn er den Automat, dessen Teilchen er ist, richtig bedient, die vorgeschriebene Arbeitsleistung richtig zu vollbringen hilft. Das materielle Substrat beider Vorgänge ist dialektisch: es ist Moment eines objektiven dialektischen Prozesses. Die Dialektik des kapitalistischen Arbeitsprozesses, der kapitalistischen Technik etc. ist sogar – im historischen Materialismus – zur dialektischen Erkenntnis geworden. Beide Vorgänge sind aber nur an sich dialektisch. Und dieses An-sich-sein wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß es eine unmittelbar-bewußte Form erhält. Der Experimentator verwandelt in seinem Teilzusammenhang das An sich in ein Für uns, ohne daß der dialektische Charakter des Gesamtzusammenhanges, dem das Objekt seiner Tätigkeit und seine Tätigkeit und die Kategorien, in denen er sich bewußt wird, angehören, dialektisch bewußt geworden wäre. Selbst dort, wo ein Gesamtzusammenhang vorhanden ist, muß die unmittelbare Form ihres Bewußtwerdens nicht mit ihrer wirklichen inneren Struktur zusammenfallen. Marx spricht z.B. in einem Brief an Lassalle von dem System, das Heraklit und Epikur „nur an sich“ gehabt haben, und betont, daß selbst bei Philosophen, wie Spinoza, deren Denken eine systematische Form hat, „der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form (ist), in der es von ihm bewußt dargestellt war“ (Nachlaß-Ausgabe von Gustav Mayer, III. 123). Die dialektische Verwandlung des An sich in ein Für uns verlangt eben stets mehr, als eine unmittelbare Umsetzung in Bewußtseinsformen.

Dem bloßen Naturforscher fehlt das Bewußtsein über die materiellen Grundlagen seiner Tätigkeit. Und seine Tätigkeit allein kann ihm dieses Bewußtsein nicht geben, noch weniger, als dem Arbeiter der bloße Arbeitsprozeß und der spontan elementare Kampf gegen den Unternehmer ein Klassenbewußtsein geben können, obwohl beide – objektiv Momente des dialektischen Prozesses sind, dessen Produkt das Klassenbewußtsein ist. Freilich: noch weniger kann es irgendeine Philosophie oder Erkenntnistheorie geben, die sehr oft Forscher, die auf ihrem Spezialgebiet sehr Gutes geleistet haben, zu den abenteuerlichsten und absurdesten Folgerungen verleitet hat. Dieses Bewußtsein *kann nur* der historische Materialismus geben. Denn der Naturforscher ist ebenso ein Produkt seines gesellschaftlichen Seins wie jede gewöhnliche Sterbliche. Ich will gar nicht von den persönlichen, klassenmäßigen Vorurteilen sprechen, die sein Denken, besonders, wenn er sein Spezialgebiet verläßt, und zu philosophieren beginnt, beeinflussen, was ihn sehr oft nicht hindert, auf diesem Spezialgebiet *objektiv richtige* Erkenntnisse hervorzubringen, ein An sich in ein Für uns zu verwandeln. Ich meine vielmehr, daß auch sein Bewußtsein von seinem gesellschaftlichen Sein bestimmt ist; daß er, in der Meinung, voraussetzunglos, unbefangen, der objektiven Wirklichkeit, der Natur gegenüberzustehen, weitgehendst in den unmittelbar gegebenen Formen seines von ihm nicht durchschauten gesellschaftlichen Seins befangen bleibt, so wie seinerzeit die glänzendsten Vertreter der klassischen Ökonomie Englands. Daß eine unbefangene und darum objektive, richtige Ergebnisse zeitigende *Spezialforschung* in den Naturwissenschaften noch immer möglich ist, hat seinen Grund in jenem Verhältnis des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur zum Umwälzungsprozeß der Gesellschaft in unserer Übergangsperiode, das ich früher angedeutet habe. Erst der historische Materialismus, in dem die gesellschaftliche Erkenntnis des Proletariats als Erkenntnis Für sich zum Ausdruck kommt, vermag hier eine Klarheit zu schaffen. Erst der historische Materialismus vermag den realen Ursprung und deshalb die konkrete Wesensart der Kategorien unseres Seins und unseres Bewußtseins aufzudecken, die in ihrer Unmittelbarkeit als naturhaft, als ewig hingenommenen Denkformen als Produkte des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses klar zu machen. Wie tief der historisch sich wandelnde, also historisch vorübergehende Prozeß des *kapitalistischen* Stoffwechsels mit der Natur unsere gegenwärtige Naturerkenntnis bestimmt, wo jene Kategorien beginnen, die den Stoffwechsel *einer jeden Gesellschaft* mit der Natur bestimmen, ist eine Frage der Einzelforschung, die voraussichtlich manche Kategorien als historisch, als von dem spezifischen Stoffwechsel der kapitalistischen Gesellschaft mit der Natur bestimmt erweisen wird, die heute als „ewige“, unmittelbar aus der Natur gewonnene Kategorie erscheint, z.B. Arbeit in der Physik. Marx erblickte in Descartes' Auffassung der Tiere einen Reflex der Manufakturperiode *(Kapital* I, 354, Anm. 111), und er betrachtet Lamettries Menschenauffassung als eine direkte Fortsetzung dieser Descartes'schen Tradition *(Heilige Familie,* Nachlaß 11.233). Auch Kautsky, als er noch Marxist war, meinte „daß in den Naturwissenschaften die Katastrophentheorien vorherrschten, solange die Bourgeoisie revolutionär war; daß sie durch die Theorien der unmerklichen Entwicklung abgelöst wurden, als die Bourgeoisie in konservative Bahnen einlenkte“. Dieser Zusammenhang wird niemanden überraschen, der weiß, wie sehr die gesellschaftlichen Bedürfnisse und Empfindungen nicht nur die gesellschaftlichen, sondern auch die naturwissenschaftlichen Theorien, das ganze Weltbild beeinflussen“ *(Neue Zeit,* XXIII., II., 134).

Erst durch eine solche Erkenntnis der materiellen Grundlagen der Naturwissenschaften und mit ihnen des Experiments, die – ich wiederhole – *nur* der hi-

storische Materialismus zu leisten imstande ist, wird der dialektische Zusam-
menhang, der einem Einzelergebnis, oder einem ganzen Gebiet an sich zu Grun-
de liegt, ein *dialektischer* Zusammenhang auch für uns. Dazu ist aber die „hö-
here“ Kategorie des Für sich, das Klassenbewußtsein des Proletariats die uner-
läßliche Voraussetzung. Jene Verwandlung aber des An sich in Für uns, die Ex-
periment und Industrie vollziehen, bilden *zusammen* den Stoff, den Gegenstand
der praktischen Überwindung der philosophischen Schrullen, so wie Marx stets
in seiner dialektischen Auflösung der bürgerlichen Ökonomie, im Aufzeigen
der Dialektik, die in ihr an sich, aber nur an sich, enthalten war, stets die richti-
gen und falschen Theorien im Zusammenhang mit ihrem materiellen Substrat
behandelt, stets genetisch aufzeigt, wieso das gesellschaftliche Sein es dem ei-
nen ermöglichte, einen richtigen Zusammenhang richtig aufzudecken, wieso es
dem anderen verhindern mußte, den Widerspruch entweder überhaupt zu erken-
nen, oder seines dialektischen Charakters bewußt zu werden.

Diese Auseinandersetzungen ersparen uns ein ausführliches Eingehen auf
die Industrie als umwälzende Praxis. Genosse Rudas wirft mir ein quid pro quo
vor, weil ich in der Polemik gegen die Engels'sche Stelle Industrie mit Kapita-
list gleichsetze (ich gebe zu: kapitalistische Industrie wäre ein richtigerer Aus-
druck gewesen). Er behauptet: es sei in diesem Falle vollkommen gleichgültig,
ob die Industrie eine kapitalistische ist oder nicht, daß „in dem Sinne, wie En-
gels hier von der Industrie spricht, eine kommunistische Industrie ebenso ver-
fahren (wird) wie eine kapitalistische oder welche immer... Denn in diesem Sin-
ne ist die Industrie ein ewiger Naturprozeß zwischen Mensch und Natur, in dem
der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur vermittelt“ *(AL.* IX., 514-515).
Vorerst stimmt der Hinweis auf Marx nicht. Marx sagt: „Die Produktion von
Gebrauchswerten oder Gütern ändert ihre *allgemeine Natur* nicht dadurch, daß
sie für den Kapitalisten und unter seiner Kontrolle vorgehen. Der Arbeitsprozeß
ist zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form *zu be-
trachten.“ (Kapital* I, 140, Sperrungen von mir.) Es handelt sich also hier bei
Marx um eine „verständige Abstraktion“, mit der er aus methodischen Gründen
seine Untersuchung beginnt, um dann in allen Punkten die spezifischen Be-
stimmungen, die die geschichtliche Wirklichkeit konkret reproduzieren, zu
entwickeln. Die Engels'sche Stelle kann sich aber unmöglich auf eine solche
methodische Abstraktion beziehen. Soll die Praxis der Industrie die philosophi-
schen Schrullen widerlegen, so kann das eben nur die *wirkliche Industrie* und
nicht der abstrakte Begriff einer Produktion von Gebrauchswerten tun; und ich
sehe nicht ein, wo ein Mißverständnis darin liegen würde, in dieser konkreten
Beziehung die wirkliche Industrie der kapitalistischen Industrie gleichzusetzen.

Überall, wo Marx *konkret* über die Industrie spricht, spricht er klar und eindeutig über die kapitalistische Industrie. Ich will die grundlegenden Stellen über Arbeitsteilung beiseite lassen und werde nur kurz auf seine Behandlung der Maschinerie hinweisen, denn dort ist der Schein am bestechendsten, als ob es sich um eine, wenn auch nicht überhistorische, so doch wohl für Kapitalismus wie für Sozialismus gleich wirksame Daseinsbestimmung handeln würde; der Sozialismus wird ja auch mit Maschinen arbeiten müssen. Ich führe nun einige wichtige Stellen an: „Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt. Die Scheidung der geistigen Potenzen des Produktionsprozesses von der Handarbeit und die Verwandlung derselben in Mächte des Kapitals über die Arbeit, vollendet sich, wie bereits früher angedeutet, in der auf Grundlage der Maschinerie aufgebauten großen Industrie.“ *(Kapital* I, 388.) Und: „Und dies ist die Pointe der ökonomischen Apologetik. Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung. Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt, den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert, usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, daß Ansichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also in der Theorie gar nicht vorhanden sind.“ (Ebd. 406-407.) Diese Stellen zeigen, daß Marx die „kapitalistische Hülle“ der Produktivkräfte, bei Betrachtung ihrer konkreten Gestalt stets sorgfältig im Auge behalten hat. Daß diese kapitalistische Hülle eben bloß eine Hülle ist, daß „hinter“ dieser Hülle (besser: in dieser Hülle) jene objektiven gesellschaftlichen Kräfte wirksam sind, die den Kapitalismus hervorgebracht haben, und die ihn in den Untergang führen werden, ist klar, verwirrt aber jene, die aus dieser Tatsache auf einen „subjektiven“,

auf einen Scheincharakter dieser Hülle schließen; nur die Kantianer, wie den Genossen Rudas. Der materialistische Dialektiker weiß, daß die kapitalistische Hülle ebenfalls ein Teil der objektiven Wirklichkeit ist (wie bei Hegel die Erscheinung ein Moment des Wesens), daß aber nur die dialektisch richtige Erkenntnis des Ganzen in allen seinen konkreten Bestimmungen imstande ist, die Art, den Grad etc., der Objektivität und der Wirklichkeit der einzelnen Momente gedanklich zu erfassen. Durch eine solche richtige, dialektische Erkenntnis der kapitalistischen Hülle wird sie in ihrer Wirklichkeit als Hülle erkannt. Das heißt, es wird klar, daß die Erkenntnis ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit aus ihr keinen bloßen Schein (etwas Subjektives) macht, daß das Wissen von ihrem Vergehen nichts daran ändert, daß sie *konkrete Gestalt der Industrie für unsere Epoche ist,* daß die wirkliche Industrie *nur begrifflich* von dieser Hülle getrennt werden kann. Denn die Existenz dieser Hülle ist unzertrennbar mit den wesentlichsten Existenzformen unseres gegenwärtigen gesellschaftlichen Seins verknüpft. (Maschinen mit Arbeitsteilung im Betrieb, Arbeitsteilung im Betrieb mit gesellschaftlicher Arbeitsteilung etc.) Wir können mit Hilfe des historischen Materialismus eine Perspektive auf die Zeiten, wo diese realen Existenzformen real aufgehoben sein werden, erlangen (höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft in der „Kritik des Gothaer Programmes"), nicht aber diese Entwicklung konkret in Gedanken vorwegnehmen. Das wirkliche Verschwinden der kapitalistischen Hülle geschieht im *realen Geschichtsprozeß:* das heißt, um die kapitalistische Hülle konkret und real verschwinden zu lassen, müssen jene realen Kategorien des gesellschaftlichen Seins (kapitalistische Arbeitsteilung, Trennung von Stadt und Land, von physischer und geistiger Arbeit) umgewälzt werden, welche Umwälzung selbstverständlich auch die konkrete Gestalt der Industrie (selbst technisch) weitgehend umwälzen muß. (Beziehung der Technik zur kapitalistischen Arbeitsteilung.) Gleich für beide Epochen bleibt nur der *Begriff* der Landindustrie, die Industrie als „verständige Abstraktion".

Der Einwand des Genossen Rudas, sein Ignorieren der Dialektik der kapitalistischen Hülle zeigt deutlich seine „unbewußte Absicht", den – nicht logischen, nicht wissenschaftlichen – Grund seines Mißverständnisses: sein *Chvostismus schlägt in Apologetik um.* Das Bestreben des Genossen Rudas geht eben dahin, die *Wesensgleichheit der kapitalistischen Gesellschaft mit der kommunistischen* darzulegen, indem er die kapitalistische Hülle als bloßen Schein behandelt, den man bloß, wie einen Schleier wegzuziehen braucht, um „die" Industrie als einen „objektiven Produktionsprozeß", „ewigen Naturprozeß zwischen Mensch und Natur", *konkret* zu erblicken. Und zwar so, daß diese *konkrete* Gestalt in Kapitalismus und Sozialismus die *gleiche* ist. Er bildet sich ein, eine besonders materialistische Einsicht in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß erlangt zu haben, während er bloß – wie alle Apologetiker – die spezifischen, historischen Bestimmungen des Kapitalismus außer acht läßt. Es ist – theoretisch – derselbe Fehler, wie der der opportunistischen Gewerkschaftsbürokraten, die sich im Jahre 1918 „mitten im Sozialismus" befunden zu haben vorgaben. Offenbar ist für Rudas, wie für Deborin, die Tätigkeit, die Praxis nichts mehr als der „Kampf der Gesellschaft mit der Natur" *(AL.* X., 639). Er *kann* und *will* sich eben eine andere Form des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses als den fatalistisch elementaren Prozeß des Kapitalismus nicht vorstellen. Er will seinen vornehm-wissenschaftlichen Posten als „Beobachter" des gesetzmäßigen Ablaufs der Geschichte, wobei er die revolutionären Entwicklungen „voraussehen" kann, nicht verlassen. Die wirkliche Umwälzung, sofern eine solche für ihn vorhanden ist, wird schon die elementare Entwicklung von selbst besorgen. Alles, was diese chvostistische Ruhe stört: ist Idealismus, Agnostizismus, Dualismus usw.

Ich habe in meinen Anmerkungen über die Engels'sche Stelle (mit einem Zitat aus Engels selbst) gerade auf diesen *elementaren* Charakter der *kapitalistischen* Industrie hingewiesen. Ich habe dabei selbstredend nicht den Blödsinn begangen, den Genosse Rudas aus jetzt begreiflichen Gründen mir unterschiebt, die Vermehrung unserer Erkenntnisse durch die kapitalistische Industrie zu leugnen. Ich muß aber darauf zurückkommen, was ich früher über das Experiment gesagt habe; bedeutet diese Vermehrung unserer Erkenntnisse eine philosophische Widerlegung der philosophischen Schrullen Kants und anderer Denker? Ich wiederhole auch hier: ja, für den, der auf dem Boden des historischen Materialismus steht, der also – nicht wie Genosse Rudas, den abstrakten Begriff der Industrie mit ihrer realgeschichtlichen Gestalt verwechselt – die Entwicklung der *kapitalistischen* Industrie in ihren dialektischen Gegensätzen begreift. Denn es gilt hier in erhöhtem Maße die früher aufgeworfene Frage: warum widerlegt die Entwicklung der Industrie nicht die philosophischen Schrullen des Agnostizismus in erster Reihe bei jenen, die die Industrie „machen"; warum verfallen diese, und zwar nicht nur die Kapitalbesitzer, sondern auch die wirklichen Führer der Industrie, die Industriekapitäne, die Ingenieure usw., mit der Entwicklung des Kapitalismus in steigendem Maße in die philosophischen Schrullen des Agnostizismus? Wir können unsere frühere Antwort nur wiederholen: weil für sie in steigendem Maße objektiv, klassenmäßig unmöglich wird, über die realen, materiellen Grundlagen ihrer Existenz bewußt zu werden; weil der Agnostizismus mit allen seinen philosophischen Schrullen eine notwendige Form ihres Klassenkompromisses mit ihren feudalen Vergängern ist, weil sie „willenlose und widerstandslose" Träger dieser Entwicklung sind: Objekte der

hier waltenden, realen Dialektik und nicht ihre Subjekte. Ihre Praxis erscheint ebenfalls untrennbar von ihrer kapitalistischen Hülle.

All dies, wird man mit Recht begegnen, hat Friedrich Engels viel besser gewußt, als der Verfasser dieser bescheidenen Bemerkungen. Richtig. Aber gerade darum habe ich an der erwähnten Stelle meines Buches gegen die hier analysierte Theorie das Jugendwerk von Engels selbst angeführt. Denn mir scheint, daß Engels, als er im reifen Alter die dialektische Methode an der Naturerkenntnis erprobte, den Weg, der ihn zur Beherrschung der Dialektik geführt hat, manchmal allzusehr als selbstverständlich empfand, um sie bei meiner Darstellung eigens herauszuarbeiten. Er sagt z.B. über die Dialektik: „Es sind aber gerade die als unversöhnlich und unlösbar vorgestellten polaren Gegensätze, die gewaltsam fixierten Grenzlinien und Klassenunterschiede, die der modernen theoretischen Naturwissenschaft ihren beschränkten metaphysischen Charakter gegeben haben. Die Erkenntnis, daß diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar vorkommen, aber nur mit relativer Gültigkeit, *daß dagegen jene ihre vorgestellte Starrheit und absolute Gültigkeit erst durch unsere Reflexion in die Natur hineingetragen ist.* Diese Erkenntnis macht den Kernpunkt der dialektischen Auffassung der Natur aus." *(Anti-Dühring,* XVIII-XIX, von *mir* gesperrt.) Nun liegt aber diese Sachlage, deren gesellschaftlichen Charakter, wie man sieht, Engels hier ganz klar betont, eben den entscheidenden Teilen der dialektischen Logik Hegels, der Logik des Wesens zugrunde, die Engels – im früher zitierten Brief an Lange – als „die Naturphilosophie" Hegels bezeichnet. Sie ist aber nicht nur seine wahre Naturphilosophie, sondern auch seine eigentliche Gesellschaftsphilosophie. Nicht zufällig nimmt der in der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft gipfelnde „objektive Geist" ebenso die Mittelstelle zwischen Natur und „absolutem Geist" im System ein, wie die Logik des Wesens die Mittelstelle zwischen der Logik des Seins und der des Begriffs einnimmt. Weil eben – Hegel unbewußt freilich – gerade hier die realen Bewegungsgesetze, das reale gesellschaftliche Sein der bürgerlichen Gesellschaft sich in der „Logik des Wesens" begrifflich spiegeln. Wenn Marx, indem er die Hegel'sche Philosophie umgestülpt hat, ihren realen Kern zugleich gerettet hat, so hat er gerade aus der- freilich entmythologisierten – Logik des Wesens das meiste gerettet. Denn hier (ist) das meiste in rein gedanklicher, in mythologisierter-mystifizierter Form eben eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins der bürgerlicher Gesellschaft. (Ich hoffe diese Beziehung von Marx zur Hegelschen Logik einmal eingehend darstellen zu können.) *Für* Engels ist also dieses stellenweise Auslassen der Vermittlungen, die ihm seine dialektische Erkenntnis ermöglicht haben, die objektiv zu dieser Erkenntnis hinzugehören, eine Episode. Und wenn es sich nur um Engels handeln würde, so könnte man diese Frage

ruhig auf sich selbst beruhen lassen, oder sie wäre eine unwesentliche historisch-philologische Frage. Da aber diese Lücken begeistert erweitert, zum System des Marxismus erhoben werden, *um die Dialektik zu liquidieren,* so mußte auf diese Punkte scharf hingewiesen werden. Denn die Tendenz von Deborin und Rudas ist klar: sie wollen – mit den *Worten* von Marx und Engels – aus dem historischen Materialismus eine „Science" im bürgerlichen Sinne machen, weil sie das Lebenselement der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichtsauffassung, den rein elementaren Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht entbehren können, weil sie – (...)

Nicolas Tertulian

Lukács heute

Am 19. März 1994 meldete *Le Monde* den Tod des ostdeutschen Schriftstellers und Verlegers Walter Janka und beschrieb kurz den Lebensweg des Verstorbenen: „1951 wurde er an die Spitze des Aufbau-Verlages berufen, den er bis 1956 leitete. Zu dieser Zeit wurde er wegen 'konterrevolutionären Verrats' angeklagt und fünf Jahre ins Gefängnis geschickt, weil er György Lukács unterstützt hatte, einen ungarischen Schriftsteller, der nach der Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes verhaftet worden war."

Es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich bei diesem „ungarischen Schriftsteller", dessen Bekanntschaft Walter Janka fünf Jahre Gefängnis eingebracht hatten, in Wahrheit um den Philosophen Georg Lukács handelt, für den man einst nach Budapest reiste, mit Fernsehkamera wie François Bondy oder ohne, wie der Dichter Stephen Spender, der mit ihm ein Interview für den *Encounter* gemacht hat.

Warum war dieser Philosoph, dessen Identität inzwischen so schwer zu ermitteln zu sein scheint, einst so gefragt? Und warum wird heute dieser „Millionär des Wissens", um die Formulierung des englischen Dichters aufzugreifen, heute weder gelesen noch übersetzt, sondern mit Vorliebe aufgrund einiger Legenden niedergemacht, die nach Belieben von seinen Widersachern, die es nicht für nötig halten, seine Werke zu lesen, wiedergekäut werden? Erinnern wir uns: In früheren Zeiten wurde jedes kritische Wort begierig aufgenommen, das von innen heraus die Regime des Ostblocks anprangerte, die in der gesellschaftlichen und politischen Praxis nicht mehr viel mit den Ideen von Marx zu tun hatten, auf die sie sich beriefen. Und welches Zeugnis konnte beredter sein als das eines marxistischen Philosophen, der wußte, wovon er sprach? Dank Lukács wußte man, wie ein Marxist zu sein und wie man als Marxist die Praxis des „real existierenden Sozialismus" anzuprangern hatte. Man sah in ihm den unabhängigen Denker, der das Trojanische Pferd in den offiziellen Marxismus einführte, der sich in der Praxis in das Gegenteil der marxistischen Ideen verwandelt hatte. Und heute? Heute macht man es sich einfach: Man nimmt die offizielle These der alten sogenannten sozialistischen Regime für bare Münze, indem man sie als den fortschrittlichsten Ausdruck der Gedanken des Autors des *Kapitals* betrachtet, und man kommt ganz von selbst zu dem Schluß, daß Lu-

kács als marxistischer Philosoph kein glaubwürdiger Zeitzeuge, sondern nur ein einfacher Ideologe im Dienste der Partei ist. Daher das Zögern, ihn als die ehrenwerte Persönlichkeit zu identifizieren, der Walter Janka seine Leidenszeit verdankt, und daher die Annahme, daß es sich wohl um einen „ungarischen Schriftsteller" handeln könnte.

Aber kehren wir zu den Legenden zurück. Eine der hartnäckigsten ist diejenige vom Denker, der sich den Weisungen der kommunistischen Partei beugte und dabei soweit ging, unter kritischen Umständen die Substanz seiner philosophischen oder ästhetischen Gedanken zu opfern. Adorno läßt es sich nicht nehmen, ihn zu schelten; dem Autor der *Negativen Dialektik* zufolge soll Lukács auf die „Autonomie" seines Denkens verzichtet haben, indem er seine frühen Werke verleugnete, die einzigen, die in den Augen der progressiven Intelligenz sein Prestige begründeten.[1] Sartre wirft Lukács im Eifer des Gefechts seiner Polemik von 1949 seine „plötzlichen Wendungen und Haken" vor, „die für abhängiges Denken charakteristisch sind", denn „ein wahrer Philosoph verspürt im Laufe seiner Entwicklung keinesfalls das Bedürfnis, seine früheren Werke nicht mehr anzuerkennen."[2]

Zu diesem Thema wurden noch andere, ebenso phantasievolle Behauptungen formuliert, so daß es in den folgenden Ausführungen unser Hauptziel sein wird, die „Legenden" von der „Wirklichkeit" zu trennen (oder mit Goethes Worten, *Dichtung und Wahrheit*).

François Fejtö, der Autor zahlreicher Texte über Lukács, die innerhalb und außerhalb Frankreichs veröffentlicht wurden, und zugleich einer der aktivsten Verbreiter dieser Legende, bezieht sich unablässig immer wieder auf eine Kritik Lenins. In Fejtös Augen ist Lukács ein Denker, „der seinen ganzen Willen darin gesetzt hatte, den Direktiven der Partei zu folgen: sektiererisch, wenn es nötig war, offen, wenn es erlaubt war, sich selbst verleugnend, wenn es verlangt wurde." Und um seine These zu stützen, versichert er uns, „daß Lukács, nachdem Lenin Merkmale eines hegelianischen Idealismus in seinem Werk *Geschichte und Klassenbewußtsein* erkannt hatte, sich ohne Umschweife daran machte, sich zu 'enthegelianisieren' und in seinen Schriften alles auszumerzen, was die Zensoren schockieren könnte."[3] Wir haben uns erlaubt, François Fejtö darauf aufmerksam zu machen, daß er hier fehlerhaft interpretiert. 1923, als Lukács' Buch

1 Vgl. Adornos Brief vom 15. Oktober 1963 an Lucien Goldmann, zitiert von Mitchell Cohen in seinem Buch *The Wager of Lucien Goldmann* [Die Wette des Lucien Goldmann]. Princeton: Princeton University Press, 1994, S. 58.

2 *Jean-Paul Sartre reproche à Lukács de n'être pas marxiste* [Sartre wirft Lukács vor, kein Marxist zu sein.]. Interview mit François Erval. In: *Combat*, 20 Januar 1949.

3 F. Fejtö: *Lukács et la politique* [Lukács und die Politik]. In: *Esprit* Nr. 106, Oktober 1985, S. 9.

erschien, war Lenin bereits krank und hatte andere Sorgen, als sich in die Lektüre theoretischer Studien zu versenken, selbst wenn diese sich der marxistischen Dialektik widmeten. In seiner Antwort (die Diskussion wurde in der Zeitschrift *Esprit* geführt) gab François Fejtö zu, daß es diese Kritik niemals gegeben hatte, aber in seinem autobiographischen Buch, welches ein Jahr später erschien und in dem mehrere Kapitel sich mit Lukács befassen, behauptet er wieder unerschütterlich, daß der Philosoph auf Weisung Lenins sein großes Buch von 1923 und sogar seine Bewunderung für Hegel verleugnete, um sich der Parteidisziplin zu beugen.[4] Es scheint in der Tat, daß dieser Lenin, *se non è vero, è ben trovato*.

Man sollte nicht daran zweifeln, daß François Fejtö es gut meinte. Der Memoirenschreiber, der Wert darauf legte, das Porträt eines politisch unterworfenen Denkers zu zeichnen, glaubte sein Modell genau getroffen zu haben, weil Lukács seinen Glauben nicht verleugnet hatte. Großzügig gestand er ihm um diesen Preis sogar zu, dazu berufen gewesen zu sein, einer der großen Denker unserer Zeit zu werden – eine Chance, die er nach Fejtö unglücklicherweise vertan hat, indem er diesen ärgerlichen „Hegelianismus" dem „leninistischen Dogmatismus" opferte.

Aber gehen wir ernsthaft an das Problem: Lukács ist der Autor des Buches *Der junge Hegel*, das er in Moskau mitten in der Zeit des Stalin-Terrors (1937-1938) geschrieben hatte. Dieses Buch, das die Hegelinterpretation grundlegend erneuern und dem großen Philosophen ein unvergleichliches historisches Denkmal errichten sollte, steht im völligen Gegensatz zur Interpretation Schdanovs (Hegel als Vertreter der „feudalistischen Reaktion gegen die Französische Revolution"!). Und es ist dieser Umstand, der erklärt, warum das Werk nicht in der UdSSR erschien, sondern erst 1948, nach dem Krieg, in der Schweiz. In der DDR wurde es erst sechs Jahre später im Berliner Aufbau-Verlag herausgegeben. Kann man also Lukács vorwerfen, sich ohne Umschweife daran gemacht zu haben, sich zu „enthegelianisieren", um nicht seine „Zensoren zu schockieren"? Fejtö, der sehr genau die von Rakosi 1949 ausgelösten Affären um Rajk und Lukács verfolgt hatte, mußte die Anekdote gekannt haben, die schon in den Fünfziger Jahren von Lukács' ehemaligem Assistenten Istvan Meszaros erzählt wurde. Ein Student hatte Lukács gefragt, warum er 1949 nach den Angriffen von Rudas, Revaï und anderen einer Selbstkritik zugestimmt hatte. Lukács antwortete, daß er „beim wesentlichen Punkt" nicht nachgegeben hatte. Der Stu-

4 F. Fejtö: *Mémoires. De Budapest à Paris.* [Erinnerungen. Von Budapest nach Paris]. Paris: Calman Lévy, 1986, S. 219 und 202. Vgl. auch F. Fejtö: *Où va le temps qui passe? Entretiens avec Jacqueline Cherruault-Serper* [Wo bleibt die vergangene Zeit? Gespräche mit Jacqueline Cherruault-Serper]. Paris: Editions Balland, 1991, S. 66-67.

dent fragte: „Welches ist dieser wesentliche Punkt?“ Lukács war erstaunt, daß es nicht bemerkt worden war: „Ich habe in meinem Artikel nicht ein einziges Wort gegen Hegel gesagt.“ Dieselbe Anekdote wird von Günther Specovius in seinem Text *Gespräch mit Georg Lukács* erwähnt, der 1963 verfaßt und mit Lukács' Zustimmung veröffentlicht wurde.

François Fejtö hat jahrzehntelang versucht, Lukács als einen Denker hinzustellen, der ein grandioses „intellektuelles Opfer“ gebracht hat, um sich den Weisungen einer fremdbestimmten Macht (der kommunistischen Partei) zu beugen (Sein erster Artikel über den Philosophen in französischer Sprache wurde 1949 in der Zeitschrift *Paru* veröffentlicht). Die Ursache dafür könnte ein langgehegter Groll sein. 1940 hatte Lukács in einem Artikel, der für die Zeitschrift *Szep Szo* bestimmt war und unter dem ungarischen Titel *Harc vagy kapitulació* (Kampf und Kapitulation) veröffentlicht wurde, François Fejtös politische und literarische Ansichten scharf verurteilt. Der Philosoph warf diesem insbesondere vor, die Position Heinrich Heines angesichts der politischen Realitäten seiner Zeit verzerrt dargestellt zu haben (Nach dem Kriege sollte Fejtö in Brüssel ein Buch über Heine veröffentlichen). Lukács war von dem Brasilianer Leandro Konder, mit dem er im Briefwechsel stand, über Fejtö befragt worden und hatte ihm geantwortet, daß es „unmöglich ist, ihn als Kritiker ernst zu nehmen.“ In einem Brief vom 5. Januar 1962 an eben denselben Konder bekräftigte Lukács seine Behauptung, indem er daran erinnerte, daß Fejtö in seinem Buch über Heine die berühmten Worte Philines in Goethes *Wilhelm Meister*: „Und wenn ich Dich lieb habe, was geht's Dich an“ für ein Gedicht Heines gehalten habe. „Das ist kein Scherz,“ schloß der Philosoph, „sondern für Herrn Fejtö die traurige Wahrheit.“[5]

Nach dem Fall der Berliner Mauer hat sich der Kampf gegen Lukács, der oft mit den Mitteln des kalten Krieges geführt wurde, noch intensiviert. Man verzeiht ihm nicht seine Treue zur kommunistischen Idee und seine hartnäckige Weigerung, sein Land zu verlassen, wie es zum Beispiel Ernst Bloch oder die ehemaligen Mitglieder der Budapester Schule getan haben, sondern man übergeht seinen mit Entschlossenheit bekundeten Willen, von innen heraus für eine radikale Neubegründung (Lukács bestand immer auf der Notwendigkeit der Radikalität) der Regime des Ostens zu kämpfen, mit Stillschweigen. Immer noch nach Fejtö soll Lukács „mehr als ein halbes Jahrhundert voller Drangsal mit jenem Postulat abgeschlossen [haben], das er 1969 einem Mitarbeiter des *Neuen Forums* anvertraute: 'Der schlechteste Sozialismus ist immer noch dem

5 G. Lukács: *Un carteggio inedito degli ultimi anni con due intellettuali brasiliani* [Ein unveröffentlichter Briefwechsel aus den letzten Jahren mit zwei brasilianischen Intellektuellen], in der Zeitschrift *Marx centouno*, Nr. 8, März 1992, S. 139.

besten Kapitalismus vorzuziehen.' Was man folgendermaßen übersetzen könnte: Für Lukács war das Kambodscha Pol Pots mehr wert als das erzkapitalistische Regime der Schweiz oder Schwedens.“[6]

Diese Lukács zugeschriebene Formulierung ist oft kommentiert worden. François Fejtö zitiert sie nach einem Interview, das nach dem Tode des Philosophen in der *New Left Review*[7] erschienen ist. Wir selbst haben sie zum erstenmal aus Lukács' eigener Feder in einem Brief an den bedeutenden Germanisten Cesare Cases gefunden, den der Philosoph sehr schätzte und der fünfzehn Jahre lang einer seiner bevorzugten Gesprächspartner war. In einem Brief an Cases vom 16. Januar 1965 erscheint also zum erstenmal diese berühmte Formulierung, wegen der soviel Tinte geflossen ist, ohne daß man wirklich feststellen könnte, ob sie Cases oder Lukács zuzuschreiben ist. In jedem Fall macht der Kontext, in dem sie erscheint, die Grundlage von Lukács' Gedanken sehr deutlich. Er zeichnet ein sehr düsteres Bild des Sozialismus in der Welt und betont, daß die Perversion der sozialistischen Idee durch jene Regime, die sich auf sie berufen, ihre Anziehungskraft nicht nur vermindert, sondern nahezu vernichtet hat. Das Bild, das der „reale“ Sozialismus bietet, ist so wenig verführerisch, daß sich die internationale Arbeiterbewegung von ihr abwendet. Und darüberhinaus bezichtigt er sowohl die sowjetischen als auch die chinesischen Führer (das große Schisma hatte gerade stattgefunden) des völligen politischen und ideologischen „Dilettantismus“. Lukács zufolge kann die Formulierung, um die es hier geht, sicherlich für die Zukunft von Bedeutung sein, aber in der beklagenswerten Lage des „real existierenden“ Sozialismus kann die Überzeugung, daß der schlechteste Sozialismus dem besten Kapitalismus vorzuziehen sei (eine Überzeugung, die übrigens nur von einer „verschwindend kleinen“ Zahl von Personen geteilt werde), „keinerlei Einfluß haben.“ Er schließt: „Sie werden vielleicht darüber erstaunt sein, wie pessimistisch ich angesichts der konkreten Lage trotz meines sprichwörtlichen Optimismus bin. Ich glaube in der Tat, daß noch Jahrzehnte vergehen werden, bevor sich eine entscheidende Änderung in diesem Problemkomplex ergeben wird.“[8]

Es ist völlig richtig, daß er einige Jahre später in einem Gespräch mit Adalbert Reif, das in der Zeitschrift *Neues Forum* unter dem Titel *Deutschland, dein Marx* erschienen ist, und in dem obern erwähnten Interview in der *New Left Review* von sich aus die berühmte Formulierung vom „schlechtesten Sozialis-

6 F. Fejtö: *Mémoires. De Budapest à Paris*. Paris: Calman Lévy, 1986, S. 224.

7 In der Ausgabe vom Juli/August 1971.

8 Cesare Cases: *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione* [Über Lukács. Wechselfälle einer Interpretation]. Torino: Einaudi, 1985, S. 193-194. Der Band enthält Auszüge aus dem Briefwechsel Cases – Lukács, darunter den von uns zitierten Brief.

mus“ und dem „besten Kapitalismus“ wieder aufgenommen hat. Aber dies geschah immer noch im Rahmen einer provozierenden Antwort auf diejenigen, die im Westen die historische Wahrheit verfälschten, indem sie sogar die unbestreitbaren Errungenschaften des „schlechtesten Sozialismus“ verschleierten. Wenn er daran erinnerte, daß ohne die Sowjetunion der Sieg der antifaschistischen Kräfte über Hitler undenkbar gewesen wäre, oder daß ohne die Entwicklung der Atombombe durch Rußland die weltweite Hegemonie Amerikas bereits zu Beginn der Fünfziger Jahre uneingeschränkt gewesen wäre, so unterstrich er jedesmal energisch, daß es sich um Errungenschaften des „schlechtesten Sozialismus“ handelte und daß ohne eine radikale Reform des „real existierenden Sozialismus“ „eine wirkliche Reform des Marxismus im Weltmaßstab nicht ins Auge gefaßt werden kann.“[9]

Das bedeutet, daß das Problem der „Selbstkritik“ Lukács' existiert, und wir haben keineswegs die Absicht, dies zu verschweigen. Für eine saubere Argumentation ist es jedoch unumgänglich, präzise zu sein. Unter dramatischen Umständen und (mit Lukács' Worten) um eine „Katastrophe“[10] zu vermeiden, hat Lukács akzeptiert, seine Überzeugungen zurückzustellen und das Lippenbekenntnis seiner „Selbstkritik“ abzulegen. Dies war 1930 der Fall, als sein Erzfeind Béla Kun und die Komintern ihn wegen der Thesen beschuldigten, die damals als *Blum-Thesen* bekannt waren; es war 1949/50 der Fall, als Rakosi, der durch Fadejews Intervention in der *Prawda* unterstützt wurde, die „Lukács-Affäre“, das ideologische Pendant zur „Rajk-Affäre“, ins Rollen gebracht hatte. 1930 ging es darum, seinen Ausschluß aus der kommunistischen Bewegung zu vemeiden; 1949 ging es um sein Leben. Man kann daraus folgern, daß der aktive Kommunist sich zurückzog, um bessere Zeiten abzuwarten, und man könnte ihm seinen Mangel an Courage vorwerfen, die zumindest im zweiten Fall an Tollkühnheit hätte grenzen müssen. Lukács ist nur um Haaresbreite dem Schicksal Rajks entgangen.[11] Aber es wäre falsch, aufgrund von unter Zwang

9 G. Lukács: *Deutschland, dein Marx.* Gespräch mit Adalbert Reif. In: *Neues Forum,* Heft 185, Mai 1969, S. 358.

10 Vgl. Lukács' Brief vom 26. Februar 1962 an Frank Benseler, in: Rüdiger Dannemann / Werner Jung (Hrsg.): *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' "Ontologie des gesellschaftlichen Seins".* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 95.

11 In einem Brief von Anfang Januar 1950 an seinen Freund József Revai, der auch einer seiner Anwälte geworden war, bezieht sich der Philosoph auf die "Artikel in der Parteizeitung, die mich als Rajk der Literatur behandeln." Vgl. *Hungarian Studies on György Lukács,* Vol. II, Budapest: Akadémiai Kiadó, S. 445. In einem vor nicht allzu langer Zeit erschienenen Interview berichtet Hans Mayer, daß er Lukács erst 1962 besuchen konnte, nach einer sehr langen Zeit, in der die DDR-Autoritäten (Walter Ulbricht) ihm jedesmal, wenn er nach Budapest fahren wollte, bedeuteten, daß ein Treffen mit dem geächteten

zustande gekommenen „Selbstkritiken“ anzunehmen, daß sein Umdenken und die Infragestellung älterer Schriften das Resultat eines krankhaften Konformismus oder masochistischer Neigungen seien. Kraft einer recht bequemen Legende verweigert man ihm, was man jedem anderen Denker zubilligt, nämlich das Recht, sich als Ergebnis eines Reifeprozesses seiner Reflexion weiterzuentwikkeln, sich zu korrigieren und seine Einsichten zu vertiefen. In den Vorworten zu den Neuausgaben der *Theorie des Romans* im Jahre 1962 und von *Geschichte und Klassenbewußtsein* im Jahre 1967 erklärt Lukács selbst mit den entsprechenden Argumenten die grundlegenden Modifizierungen, die sich in seinen Konzeptionen aufgrund wichtiger Änderungen der Perspektive ergeben hatten. Warum sollte man sie nicht zur Kenntnis nehmen, und sei es nur, um seine Argumente abzulehnen?

Die westliche Intelligenz zeigte sich dem politischen und philosophischen Geschick Lukács gegenüber nicht unempfänglich. Sie war insbesonders schokkiert über den Bann durch die Dritte Internationale (Sinowjew, die *Prawda*, Rudas, Deborin etc.; Persönlichkeiten, die es sicherlich nicht mit dem so sehr verehrten Lenin aufnehmen können, aber man muß sich eben damit abfinden), mit dem das zutiefst innovatorische Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* belegt wurde, aber sie hat meistens die tieferliegenden, philosophischen Gründe unterschätzt, die später den Autor des Buches dazu veranlaßt haben, zu seinem berühmtesten Werk auf Distanz zu gehen.

Maurice Merleau-Ponty ist in diesem Sinne ein beispielhafter Fall. So sehr er ein lebhaftes Interesse für Lukács' theoretisches Schaffen zeigt, den er zu einer bestimmten Zeit für den einzigen Gesprächspartner für eine Erneuerung des Marxismus hielt, so wenig empfänglich erwies er sich für die Wendung, die das Denken des Philosophen nach *Geschichte und Klassenbewußtsein* nahm.

1946 bat Merleau-Ponty ihn in einem (noch unveröffentlichten) Brief, ihm seine neuesten Arbeiten zu schicken. Er war der Ansicht, daß Lukács versuchte, der selbstbestimmten Arbeit der Subjektivität innerhalb des Marxismus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er es ablehnte, die Verinnerlichung des Subjekts als einfache Begleiterscheinung der objektiven Prozesse zu behandeln. Es erschien ihm geboten, die literaturkritischen und philosophiehistorischen Werke Lukács' ins Französische zu übersetzen, da er überzeugt war, daß man hier die Konvergenz „zwischen der Reflexionsmethode und der Explikations-

Philosophen verboten sei. Bei diesem Besuch habe Lukács ihm bezüglich der Ereignisse von 1949/50 erklärt: "Wenn ich damals keine Selbstkritik geübt hätte, befände ich mich jetzt in einem Grab, bedeckt mit Ehrenbezeugungen. Er sagte dies völlig gelassen: Ich wäre gehängt und anschließend in allen Ehren rehabilitiert worden." *Neues Deutschland,* 24./25. Juni 1995.

methode" finden würde, den Schutz der Autonomie des Bewußtseins und der Freiheit, und daß man auf diese Weise „viel für den Fortgang der Diskussion in Frankreich getan hätte," wo „jeglicher wirklich dialektische Gedanke nur ungehalten aufgenommen wird." Und Merlau-Ponty fügt hinzu: „Es scheint mir, daß Sie nicht so sehr versuchen müssen, die Einzigartigkeit, die der Schriftsteller überall zum Ausdruck gebracht hat, die Weise, in der er seine historische Situation ausgearbeitet hat, zu reduzieren und zu schematisieren, als vielmehr, sie wiederherzustellen." Zehn Jahre später verteidigte der französische Philosoph in *Les Aventures de la dialectique* Lukács gegen die Angriffe der orthodoxen ungarischen Kommunisten (József Revai u.a.). Lukács' Literaturtheorie war nach Merleau-Ponty ein Bollwerk gegen die Vereinnahmung der Kultur durch den politischen oder ideologischen Pragmatismus.[12] Was der französische Philosoph bei Lukács suchte, war die Lösung für das schwierige Gleichgewicht zwischen den autonomen Ansprüchen der Subjektivität und dem Druck der objektiven Umstände, oder mit den Begriffen des bereits zitierten Briefes ausgedrückt, „eine theoretische Ausarbeitung der Beziehungen zwischen dem Inneren und dem Äußeren".

Selbst Sartre, wie sein Text *Faux savants ou faux lièvres* von 1950 zeigt, hat bei Lukács Ideen zur Kritik der „Verdinglichung" (bei Sartre „réification") entnommen. Diese Ideen erschienen ihm besonders geeignet, um die neuen Formen der Entfremdung, die in diesem Falle innerhalb des Sowjetsystems entstanden waren, in Frage zu stellen.[13] An anderer Stelle erweist sich Sartre (der, nachdem er *Die Zerstörung der Vernunft* zur Kenntnis genommen hatte, Lukács als „den einzigen" ansah, „der in Europa die Tendenzen des zeitgenössischen Denkens durch ihre Ursachen zu erklären versucht"[14]), als für die neue Analysemethode empfänglich. Dies geht soweit, daß man sich fragen muß, ob nicht einige der Betrachtungen, die er in *Questions de méthode*[15] anstellt (der Text wurde gegen Ende desselben Jahres 1956 redigiert), ein Echo der Analysen in *Die Zerstörung der Vernunft* sind – zum Beispiel die kritischen Bemerkungen zu Jaspers, dessen Philosophie als „verschlagenes und nachgiebiges Denken" eingeschätzt

12 Maurice Merlau-Ponty: *Les Aventures de la dialectique* [Die Abenteuer der Dialektik]. Paris: Gallimard, Idées, 1955, S. 106.

13 Jean-Paul Sartre: *Faux savants ou faux lièvres* [Falsche Gelehrte oder falsche Hasen]. In: Jean-Paul Sartre: *Situations*, VI. Paris: Gallimard, 1964, S. 35-38.

14 Sartre bedauert, daß das Buch noch nicht ins Französische übersetzt sei. Vgl. Jean-Paul Sartre: *Le réformisme et les fétiches* [Der Reformismus und die Fetische] (1956). In: Jean-Paul Sartre: *Situations*, VII. Paris: Gallimard, 1965, S. 111-112.

15 Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode* [Fragen zur Methode]. Paris: Gallimard, Idées, 1960, S. 24-25.

wird, die eine „Ideologie des Rückzugs" hinsichtlich der wahren Erfordernisse der geschichtlichen *Praxis* zum Ausdruck bringt.

Man kann also *grosso modo* sagen, daß sich die beiden berühmtesten Vertreter des phänomenologischen und existentialistischen Denkens in Frankreich für bestimmte Aspekte von Lukács' Philosophie interessiert haben, die ihnen eine anti-reduktionistische und anti-objektivistische Interpretation der Rolle der Subjektivität im Marxismus erleichterten. Aber man muß sofort hinzufügen, daß beide (und diesmal Sartre mehr als Merleau-Ponty) die andere Seite von Lukács' Denken strikt abgelehnt haben, die man unter dem Begriff „ontologischer Realismus" (mit seinen logischen Folgerungen: die Widerspiegelungstheorie oder Mimesis, die präzise Verbindung von Teleologie und Kausalität etc., mit einem Wort: der „philosophische Materialismus" im am weitesten entwickelten Sinne des Wortes) fassen kann, bezogen auf die späte Philosophie Lukács also den ontologischen Realismus im Sinne von *Geschichte und Klassenbewußtsein.*[16]

Die Beziehungen zwischen Sartre und Lukács waren insgesamt eher schlecht, und trotz der vor allem von Lukács beschriebenen Annäherung haben sie sich nicht wirklich verbessert. Der Autor von *L'Etre et le Néant* hat die harsche Kritik, die Lukács in seinem Buch *Existenzialismus oder Marxismus?* vorgebracht hat, nie verarbeitet. Wir haben bereits erwähnt, daß Sartre in seinem Vortrag in Rom im Dezember 1961 Lukács als den privilegierten Vertreter einer gewissen „idealistischen Dialektik" und eines gewissen „Pan-Objektivismus" bezeichnet hat. Er warf ihm im wesentlichen einen auf Hegel zurückzuführenden Mangel an Verständnis für die Spezifizität der Subjektivität vor. Lukács hat sich seinerseits sichtlich für Sartres spektakuläre Bekehrung zum Marxismus interessiert, als er sich an die Lektüre der *Critique de la Raison dialectique* machte mit der Absicht, dieser einen Artikel zu widmen. Sartres weitschweifiger Stil, ganz zu schweigen von bestimmten grundlegenden Meinungsverschiedenheiten, brachten ihn jedoch von der Lektüre und dem Vorhaben, das Buch zu analysieren, ab. „Das Buch ist sehr anständig, aber höchst verworren und langweilig," schrieb er in seinem Brief vom 19. September 1964 an Frank Benseler. Lukács verkannte nicht den weiten Weg, den Sartre seit *L'Etre et le Néant*

16 Der Vortrag, den Sartre 1961 im Istituto Gramsci in Rom zum Thema *Subjektivität und Marxismus* gehalten hat (veröffentlicht in *Les Temps Modernes*, Nr. 560, März 1993), stellt Lukács' "Pan-Objektivismus" und "dialektischen Idealismus" in Frage, bezieht sich jedoch dabei ausschließlich auf einen Text von 1920 über *Das Klassenbewußtsein*. Erst in *Questions de méthode* sollte Sartre am heftigsten gegen "die absurde Widerspiegelungstheorie" polemisieren und in *Critique de la Raison dialectique* [Kritik der dialektischen Vernunft] gegen die "Dialektik der Natur", zwei wichtige Gedanken in Lukács' später Philosophie.

zurückgelegt hatte, und wenn er auch die Reichweite der Ergebnisse anerkannte, die der Autor der *Critique de la Raison dialectique* durch die Assimilation des historischen Materialismus erzielt hatte, so blieb er doch bei seiner Überzeugung, daß Sartre keineswegs auf Heideggers Konzeption der *Geworfenheit* verzichtet hatte. Dies betont er ausdrücklich in mehreren Briefen aus dem Jahre 1963, die er Carlos Nelson Coutinho, einem seiner brasilianischen Briefpartner, schreibt.

Man kann sich vorstellen, was Lukács über Sartres Versuch gedacht hätte, für das authentische Denken eine doppelte Verankerung einzuführen, indem er in nahezu gleichem Maße das Vermächtnis von Kierkegaard und von Marx in Anspruch nimmt. Zum Schluß eines Vortrages, den Sartre anläßlich eines Kolloquiums zum Thema „Kierkegaard vivant" [„Unsterblicher Kierkegaard"] bei der Unesco hielt, forderte er tatsächlich, „die Kierkegaardsche Immanenz in die historische Dialektik" zu integrieren, denn sonst bliebe die Zirkularität „abstrakt", die durch die These „Die Menschen machen Geschichte auf der Basis der vorhergegangenen Umstände" eingeführt wird.[17] Sartres Treue zu Kierkegaards Thesen über den unüberwindbaren Gegensatz zwischen Gelebtem und Wissen und über einen bestimmten nicht objektivierbaren Charakter der Subjektivität blieb ungebrochen. „Kierkegaard und Marx: diese unsterblichen Toten bedingen unsere Verankerung und werden, auch wenn sie tot sind, immer mehr zu unserer Zukunft, zu unserer zukünftigen Aufgabe."[18] Es erscheint uns offensichtlich, daß für Lukács eine Vereinbarkeit der Kierkegaardschen Philosophie der Verinnerlichung mit der hegelianisch-marxistischen Konzeption der unauflösbaren Verbindung zwischen Verinnerlichung und Entäußerung nicht möglich war (er hat unablässig gegen die These des dänischen Philosophen über das „Inkognito" der wahren Subjektivität polemisiert).[19] Er hätte ebenso energisch die von Sartre befürwortete Synthese von Kierkegaard und Marx zurückgewiesen, wie er den Versuch Karl Löwiths abgelehnt hatte, die beiden Denker in ihrer Kritik des *Bestehenden* zueinanderzustellen, oder den Versuch Jean Wahls, die *Phänomenologie* Hegels aus der Perspektive Kierkegaards einer Verabsolutierung des „unglücklichen Bewußtseins". Wenn Lukács Sartre vorwirft, in seinem Denken den Thesen des historischen Materialismus Heideggersche Motive gegenüberzustellen, stützt er sich auf eine bestimmte Auffassung über die Beziehungen zwischen Verinnerlichung und Entäußerung, die es erfordert, die Intentionalität des Bewußtseins und das Auftauchen der „Projekte" in der realen

17 Jean-Paul Sartre: *L'universel singulier* [Das singuläre Universelle]. In: Jean-Paul Sartre: *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, Tel, 1990, S. 324.

18 Ibid.

19 Vgl. zum Beispiel *Ästhetik*, Halbband I, S. 795-796.

Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung zu ersetzen. Man könnte *mutatis mutandis* sagen, daß die Kontroverse Sartre – Lukács unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts den Antagonismus Kierkegaard – Hegel wiederholt. Seine wachsende Bewunderung für den Mut, den Sartre in seinen politischen Aktivitäten (besonders während des Algerienkrieges) bewiesen hat, sowie für einige seiner literarischen Schriften (zum Beispiel *Les Mots*) hat Lukács nicht davon abgehalten, bis zum Schluß gegenüber seinen philosophischen Hauptthesen Vorbehalte zu haben. (Dies ging so weit, daß er den Autor von *L'Etre et le Néant* im Vorwort von 1962 zu seiner *Theorie des Romans* bei denjenigen Denkern aufführte, die für die Vermischung *sui generis* einer linken Ethik und einer rechten Epistemologie exemplarisch sein sollen).

Ohne die Bedeutung ihrer Unstimmigkeiten herunterzuspielen, könnte man dennoch in den letzten großen Werken der beiden Denker, in der *Critique de la Raison dialectique* und in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, eine gewisse Konvergenz und Ähnlichkeit der verfolgten Ziele feststellen. Beide machen sich daran, die fundamentalen Kategorien der Marxschen Gedanken radikal auf die Probe zu stellen, deren kritische Neubewertung ihnen nach der langen Hegemonie des stalinistischen Dogmatismus notwendig erscheint. Sie nehmen sich beide vor, den Marxismus vom Über-Determinismus zu befreien, der durch die stalinistische Scholastik kanonisiert worden war (Lukács spricht einmal vom Stalinismus als „Über-Rationalismus"), aber auch, seine Unterwanderung durch den Teleologismus zu überwinden, denn eine Interpretation des Marxschen Denkens als eine simple materialistische Variante der Hegelschen Geschichtsphilosophie erschien beiden als eine nicht weniger verhängnisvolle Deformation. Bei dem einen wie dem anderen läßt sich der gleiche Wille erkennen, der Geschichte ihre wahre „Verstehbarkeit" zurückzugeben (Der Ausdruck stammt von Sartre [„intelligibilité"], aber er läßt sich vollkommen auf Lukács' Programm anwenden), indem sie ihre wahre Dichtheit und Komplexität, ihre Paradoxa und ihre Vieldeutigkeit wiederherstellen (auch indem sie die Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung ihrer verschiedenen Abschnitte herausstreichen). Hören wir die Aussage Sartres, der seinen Gedankengang in die Perspektive einer starken antistalinistischen Reaktion einordnet, eine Idee, die man als Leitmotiv auch in Lukács' *Ontologie* wiederfindet: „Die *Critique* hat hier in der Tat ihren ursprünglichen Sinn und entsteht aus der realen Notwendigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, die Bedeutung der zum Totalitarismus führenden Aktivitäten einzuschränken, um ihnen Gültigkeit zu verleihen. Mit anderen Worten, die kritische Erfahrung kann nicht *in unserer Geschichte* stattfinden, bevor der stalinistische Idealismus sowohl die Praxis als auch die Methoden der Epistemiologie völlig unbeweglich gemacht hat. Sie kann nur als

intellektueller Ausdruck der *Neuordnung* geschehen, der in dieser, unserer *one World* die poststalinistische Epoche charakterisiert." (*Critique de la Raison dialectique,* 1960, S. 141.)

Das bedeutet, daß tiefgreifende Unterschiede bestehen bleiben. Lukács geht systematischer vor, indem er durch eine ausführliche Analyse der hauptsächlichen Komplexe des gesellschaftlichen Lebens (Wirtschaft, Recht, Politik, Moral und Ethik) die Bedingungen des Überganges der Menschheit von der Herrschaft der Notwendigkeit zur Herrschaft der Freiheit skizziert und indem er in präziseren Termini die Dialektik der Beziehungen zwischen Verinnerlichung und Entäußerung, zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung des Subjekts formuliert. Er unterstreicht immer wieder, daß das kategorische *Novum,* welches das gesellschaftliche Sein im Vergleich zum natürlichen Sein auszeichnet, eine gewisse Kontinuität nicht ausschließt (daher sein Festhalten an der Idee der „Dialektik der Natur"), wohingegen Sartre die Vorstellung einer radikalen Diskontinuität und einer grundlegenden Verschiedenheit zwischen den beiden Arten der Existenz vorbringt (er zieht eine Trennungslinie zwischen der „Trägheit der Äußerlichkeit" des Ansichsein und der „freien Entfaltung" des Fürsichsein. Lukács verteidigt hartnäckig das Prinzip der *kategoriellen Selbstbegründung* des Seins (dies ist unsere Formulierung, aber sie scheint uns in angemessener Weise die Leitidee der realistischen Ontologie auszudrücken, etwa jene Nicolai Hartmanns, mit der Lukács völlig übereinstimmt), während Sartre den Ursprung der Kategorien (in erster Linie diejenigen der Dialektik) in den Einteilungen ansetzt, die durch das Subjekt in der Welt vorgenommen werden. Von daher kommt seine Vorstellung, daß die „dialektische Vernunft ihre ursprüngliche Inspiration in der Arbeit der Subjektivität findet, sowie seine Ablehnung des Prinzips der „objektiven Dialektik" (die er als „dogmatische Dialektik" ansieht). Lukács' „kritische Ontologie" definiert die Selbstbestimmung des Subjekts konkreter und logischer strukturiert, indem er der Bedeutung der *Kausalität* in der Dialektik der Beziehungen zwischen Teleologie und Kausalität einen erstrangigen Platz einräumt. Die Möglichkeit einer wahren Selbstbestimmung des Subjekts und einer wirklichen Emanzipation der Menschheit scheinen hier auf überzeugende Weise formuliert zu sein. Nur eine vergleichende Analyse der beiden Phänomenologien der Subjektivität, die in Sartres *Critique* (mit seinen verschiedenen Konzepten: das Praktisch-Träge und das Kollektive, die konstituierende Dialektik und die konstituierte Dialektik, die zusammengeschlossene Gruppe, etc.) und in Lukács' *Ontologie* (mit den Unterscheidungen zwischen Objektivierung, Entäußerung, Verdinglichung, Entfremdung und nichtentfremdeter Existenz und vor allem mit seiner grundlegenden Unterscheidung

von Menschheit an sich und Menschheit für sich) dargestellt sind, könnte genauer die Ähnlichkeiten der beiden Ansätze zeigen und alles, was sie trennt.

Das Bild Georg Lukács', nach François Furet „der größte Denker" der kommunistischen Bewegung, hat unbestreitbar nach dem Zusammenbruch der verrotteten Regime Osteuropas stark an Ansehen verloren, und dies in solchem Maße, daß eine angemessene Rezeption seines Werkes heute wirklich eine Anstrengung zur *restitutio veritatis* erfordert.

Um beispielsweise auf einen Soziologen wie Daniel Bell zu antworten, der behauptet,[20] daß Lukács der Vorgehensweise eines „Gnostikers" oder eines „Mystagogen" folgt und daß er für die Sache des Marxismus durch einen Glaubensakt nach dem Vorbild des Kierkegaardschen „Sprungs" eingetreten ist, müßte man sorgfältig den wirklichen Weg des Philosophen rekonstruieren. Dazu müßte man die wahren Triebfedern seiner „Konversion" von 1918 herausfinden und den zutiefst humanistischen und antireligiösen Charakter der wesentlichen Aussagen seiner Werke deutlich herausstellen. Man kann sicherlich wie Bell das Bild eines aufgeklärten Mannes zeichnen, der „das Evangelium des Kommunismus" durch einen esoterischen Glaubensakt angenommen hat und der bereit war, im Namen eines mystischen Vertrauens in das Weltenheil die Notwendigkeit des „Bösen" und der „Sünde" (*id est* die Schreckensherrschaft) zu postulieren. Nichtsdestoweniger kann man ein solches Unterfangen nur verwirklichen, wenn man das Wesentliche von Lukács' intellektueller Argumentation opfert: seinen Willen, die Sehnsucht nach dem Absoluten, die in der Tat sein Frühwerk belebt,[21] in einer realistischen Geschichtsphilosophie zu verankern und die Gesamtheit aller Vermittlungen herauszustellen, die den gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß mit den höchsten Ansprüchen an das Moralbewußtsein verbinden. Genau dies ist der Sinn seines Festhaltens an den Marxschen Ideen, ein Festhalten, dessen zutiefst *ethische* Motivation er immer wieder bekräftigt hat.

In seinem vor nicht allzu langer Zeit erschienenen Essay über die kommunistische Idee im 20. Jahrhundert[22] vertritt François Furet eine vergleichbare Position, wenn er behauptet, daß Lukács im Alter von 33 Jahren durch eine tragische und irrationale Entscheidung „ein Prediger der bolschewistischen Kirche" geworden ist, in die er, „ohne es zu wissen, die masochistische Gewalt, von der er seit seiner Kindheit besessen ist, investiert", und wenn er diesen Glauben bis zu seinem Ende behalten sollte, so lag dies an einer Art intellek-

20 *Times Literary Supplement* vom 26. Juli 1991, *Die Zeit* vom 18. September 1992.

21 *Die Metaphysik der Tragödie*, der Dialog über *Die Armut des Geistes* oder die Notizen zu Dostojewski.

22 *Le Passé d'une illusion* [Das Ende einer Illusion], Robert Laffont / Calman-Lévy 1995.

tueller Askese, die ihn für die reale Geschichte unzugänglich und fast glücklich machte, selbst ein Prügelknabe zu sein. Schließlich kam noch „eine Verführung durch den Despotismus“ hinzu – ein anderer Name für die von Bell erwähnte Schreckensherrschaft. François Furet schätzt Lukács wegen der „Tiefe“ seiner Hegel- und Marx-Interpretation, aber er wirft ihm seine Blindheit gegenüber der Wirklichkeit des Bolschewismus und Stalinismus vor. Er geht sogar so weit zu sagen, daß „nichts ihn dazu bringt, auf die Idee zu verzichten, daß der *stalinistische Sozialismus* der liberalen Demokratie wesensmäßig überlegen sei“ (meine Hervorhebung, N.T.)[23] Ist dieser Vorwurf wirklich berechtigt? Lukács hat seine Schriften zum Stalinismus in einem Band zusammengefaßt, der 1970 bei Rowohlt unter dem Titel *Marxismus und Stalinismus* erschienen ist, und man kann sehen, daß er das Phänomen des Stalinismus dort einer beißenden Kritik unterzieht. In einem Text von 1969, der den Band beschließt, rekonstruiert er außerdem die Geschichte seiner Verbindungen mit den historischen Aktionen Stalins und des Stalinismus. Hinzuzufügen ist noch der Text *Demokratisierung heute und morgen,*[24] der in den Monaten nach den Prager Ereignissen von 1968 entstanden ist. Wenn Lukács in einem Text[25] dieses Sammelbandes schreiben konnte, daß „selbst ein Minimum an Humanität durch Stalins Regime verächtlich-systematisch annuliert wurde,“ dann versteht es sich von selbst, daß er weit davon entfernt war, ein Partisan des „stalinistischen Sozialismus“ zu sein, sondern im Gegenteil einer seiner entschiedensten Gegner.

Lukács war kein Philosoph, der sich nicht für die Politik interessierte, der sich „niemals (...) über den Bolschewismus“ Gedanken machte oder der „der Geschichte der Sowjetunion gegenüber gleichgültig“ war und der so gar nichts von der politischen Natur des Kommunismus versteht („die außerhalb seiner Vorstellungswelt liegt,“ wie François Furet sagt[26]). Während der letzten fünfzehn Jahre seines Lebens hat er nicht aufgehört, über die tiefgreifende Krise, die den „realen Sozialismus“ getroffen hatte, nachzudenken, indem er unablässig gegen die stalinistische Praxis anging und versuchte, ihnen auf den Grund zu gehen. Paradoxerweise verweist François Furet zur Stützung seiner These auf ein Porträt von Lukács, das Claude Roy in seinem Buche *Somme toute* gezeich-

23 Op. cit., S. 152.
24 Französisch erschienen unter dem Titel *Socialisme et démocratisation.* Messidor, Editions sociales, 1989.
25 Unter dem Titel *Contribution au débat entre la Chine et l'Union Soviétique. Remarques théoriques et philosophiques* [Beiträge zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretische und philosophische Anmerkungen] erschienen in *Les Temps Modernes*, Februar 1964.
26 S. 149 bis 151.

net hat.[27] Dieser schildert seine Begegnung mit Lukács in den Sechziger Jahren und schreibt dem Philosophen sehr harte Äußerungen über den stalinistischen Sozialismus und den „Folterknecht“ Schdanov zu. Nach Roy soll Lukács im ersten Band von Aragons Roman *Les Communistes* [Die Kommunisten] eine „verrückte Rationalisierung“ der Geschichte festgestellt und außerdem die stalinistische Absurdität angeprangert haben, die 1940 von den Kommunisten des Westens verlangte, ihren Kampf gegen die „nationale Bourgeoisie“ zu richten und nicht gegen den Faschismus.

Einige Schüler des Philosophen – Ferenc Fehér, Agnes Heller und Mihaly Vajda – haben eine sehr aktive Rolle dabei gespielt, mehrere Hauptwerke Lukács' in Frage zu stellen, indem sie zwei Jahrzehnte lang den obsoleten, um nicht zu sagen schädlichen Charakter seiner „Philosophie der Geschichte“ aufdeckten, der in seinen letzten Werken zum Ausdruck kommt. Zu Beginn des Jahres 1971 – also als Lukács' Krankheit bereits kein Geheimnis mehr war – baten ihn eben dieselben Schüler, die Existenz einer Gruppe um ihn zu proklamieren, die durch ein gemeinsames Denken verbunden war und *Budapester Schule* getauft werden sollte. Der alte Philosoph schrieb also mit letzter Kraft einen Text, der im Februar erschien (Lukács sollte erst Anfang Juni sterben), und zwar als Brief an das *Times Literary Supplement.* Er bestätigte, daß er seine Schlacht für die Erneuerung des Marxismus gegen die Deformation der Theorie und gegen die Praxis des Stalinismus nicht als Einzelner führte, sondern solidarisch mit einer ganzen Gruppe junger Philosophen, die auf der internationalen Bühne noch nicht bekannt seien.

Einige Jahre später, im Jahre 1975, hatten diese „neuen Philosophen“ ihren ersten Auftritt auf der internationalen Bühne mit einer gemeinsamen Aufsatzsammlung unter dem Titel *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule“*. Der Titel des Bandes bezeugte den Willen der Autoren, sich unter dem Banner ihres Meisters zu sammeln. Und um glaubwürdiger zu wirken, wurde der von Lukács im *Times Literary Supplement* veröffentlichte Text zu Beginn der Textsammlung erneut abgedruckt.[28]

Seitdem haben sich die Zeiten geändert. Das Banner scheint sich in eine Bürde verwandelt zu haben. Mit jedem neuen Werk, mit jeder neuen Stellungnahme gehen die ehemaligen Mitglieder der Budapester Schule weiter auf Distanz zu ihrem Meister. Und man konnte verfolgen, wie diese Autoren, die ihre intellektuellen Werkzeuge in Lukács' Schule geschmiedet hatten, sich verbissen darum bemühten, das Werk des Philosophen von seiner Verpflichtung gegen-

27 Claude Roy: *Somme toute* [Alles in allem]. Paris: Gallimard, 1976.
28 Lukács, Heller, Féher u.a.: *Individuum und Praxis. Positionen der "Budapester Schule".* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

über der Geschichte zu purgieren, es zu verwässern und zu kastrieren, um schließlich seine Spätwerke abzulehnen, die das Siegel seines marxistischen Engagements tragen,[29] und hier ganz besonders die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, die sie nicht ohne Überheblichkeit als „komplettes Fiasko" bezeichnen.[30]

Vor einiger Zeit hat die *Frankfurter Rundschau*[31] einen Vortrag veröffentlicht, den Ferenc Féher im Namen von Agnes Heller, Mihaly Vajda und im eigenen Namen auf einem Kolloquium in Ungarn gehalten hatte. Man kann dort lesen, daß alles, was Lukács nach 1933 geschrieben hat, nur von relativem Wert und von rein dokumentarischem Interesse sei, denn „ein beträchtlicher Teil von Lukács' Werk ist für uns uninteressant und unnütz geworden." Nach Ansicht

29 Der amerikanische Philosoph Norman Levine, der Lukács' Werke zur Demokratisierung ins Englische übersetzt hat, gibt hierzu in der Einleitung zu seiner Übersetzung einen äußerst stichhaltigen Kommentar ab: "The attempt to portray the later Lukács as retreating to a Weimarian "classicism" seems to me to violate Lukács' consistent search for a philosophy of action, as well as his awareness that the ontology of human existence is always grounded in society. Contrary to the Heller-Féher interpretation, I uphold the view that Lukács remained an intellectual partisan, a politically engaged member of the intelligentsia. (...) Heller and Féher present an idealist interpretation of Lukács, because they seek to detach him from his own ‚ontology of social existence'. [Mir scheint, daß der Versuch, den älteren Lukács als jemanden darzustellen, der sich auf einen Weimarer "Klassizismus" zurückzieht, Lukács' unablässige Suche nach einer Philosophie des Handelns sowie sein Bewußtsein, daß die Ontologie der menschlichen Existenz sich immer auf die Gesellschaft gründet, vergewaltigt. Im Gegensatz zur Interpretation Féhers und Hellers bleibe ich bei meiner Ansicht, daß Lukács ein intellektueller Kämpfer, ein politisch engagiertes Mitglied der Intelligentsia geblieben ist. (...) Heller und Féher legen eine idealistische Lukács-Interpretation vor, weil sie versuchen, ihn von seiner eigenen ‚Ontologie des gesellschaftlichen Seins' zu trennen.]" (Norman Levine: *On the Transcendence of ‚State and Revolution'*. Einführung zu Georg Lukács: *The Process of Democratization*. Albany: State University of New York Press, 1991, S. 60).

30 Vgl. Ferenc Féher: *Lukács und Benjamin. Affinititäten und Divergenzen*, und Agnes Heller: *Die Philosophie des alten Lukács*, in: Rüdiger Dannemann (Hrsg.): *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken*, Frankfurt am Main: Sendler Verlag, 1986. Der Text von Agnes Heller wurde auch in dem Sammelband *Lukács Reappraised* [Lukács neu gesehen], Basil Blackwell, 1983, veröffentlicht, in dem sich auch der Essai *Lukács in Weimar* von F. Féher findet. Vgl. auch Mihaly Vajda: *La distruzione del marxismo* [Die Zerstörung des Marxismus], ein Interview, das in *Lettera internazionale* veröffentlicht wurde, sowie *The philosopher and politics: Lukács and Heidegger* [Der Philosoph und die Politik: Lukács und Heidegger] in einem Sammelband mit den Beiträgen zu einem Kolloquium, das im November 1989 durch die Szegediner Lukács-Gesellschaft in Ungarn durchgeführt wurde.

31 Ferenc Féher: *Lehrmeister Lukács. Anfang und Ende des "großen Narrativs"*. In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 289 vom 13. Dezember 1994.

dieser ehemaligen Schüler des Philosophen können nur seine Schriften aus der vormarxistischen Epoche diesem Schicksal entgehen. Es soll Arthur Koestler gewesen sein, der ihnen diesen Floh ins Ohr gesetzt hat, als er behauptete, daß das „große Narrativ", die von Lukács praktizierte Art der Geschichtsphilosophie, direkt in die stalinistischen Gefängnisse führt.

Wir sind weit davon entfernt, wem auch immer das Recht abzusprechen, sich weiterzuentwickeln oder die Fahne zu wechseln, aber es wäre zu hoffen gewesen, daß Lukács' ehemalige Schüler – auch wenn sie das alte Banner jetzt ablehnen – sich doch daran erinnern würden, daß sie es zunächst mit Inbrunst angenommen hatten, und es wäre vielleicht nicht überflüssig gewesen zu erklären, aus welchen intellektuellen Gründen. Dies insbesondere seitdem auch sie Lukács' Festhalten am Kommunismus wie einen Kierkegaardschen „Sprung" oder einen mystischen Glaubensakt darstellen, wo doch der Denker sein Leben (ein Leben von außergewöhnlicher philosophischer Langlebigkeit) seit 1918 damit verbracht hat, die rationalen Argumentationen seines Systems auszuformen. Genau betrachtet könnte man Lukács' „Mystizismus" vielleicht auf die Tatsache zurückführen, daß er dem ursprünglichen Sinn des Kommunismus (der untrennbar mit der Idee der Demokratie verbunden ist) treu blieb.

Paradoxerweise haben sogar treue Anhänger einen nicht zu vernachlässigenden Beitrag zur Deformation von Lukács' Ideen geleistet. Lucien Goldmann hat das unbestreitbare Verdienst, Lukács in Frankreich bekannt gemacht zu haben. Aber seine maßlosen Elogen über das Jugendwerk des Philosophen, um das er eine wahre Mythologie gebaut hat, und sein Unverständnis gegenüber seinem Spätwerk, das den bedeutendsten und philosophisch reifsten Teil seines Werkes darstellt, haben zu Mißverständnissen geführt, von denen man sich nur mit Mühe freimachen kann.

Lucien Goldmann sieht in Lukács „den Vater des Existenzialismus", nicht mehr und nicht weniger. *Die Seele und die Formen* ist ihm zufolge „das erste existenzialistische Buch". Lukács ist nach Goldmann auch der Begründer der Schule des „genetischen Strukturalismus", die auf der Verbindung zwischen den „Formen" und den „Weltsichten" der sozialen Klassen beruht. Es muß nicht besonders erwähnt werden, daß gerade der Begriff „Strukturalismus" (den Goldmann ausgiebig benutzt, um seine eigene Position ausgehend von Lukács zu definieren) uns völlig ungeeignet erscheint, um den ausführlich in den Medien gewürdigten Ansatz der Verbindungen zwischen Gesellschaft und Kultur bei Lukács zu erfassen. Und schließlich scheint es uns unmöglich, Goldmanns These über eine „Homologie" zwischen dem Denken Heideggers und Lukács' in der vorliegenden Form zu akzeptieren; eine These, die er in *Lukács et Heidegger* [Lukács und Heidegger] entwickelt, seinem letzten Werk, das erst nach sei-

nem Tod erschienen ist. Wenn man auch bestenfalls eine gemeinsame Problemstellung, etwa die Entfremdung, identifizieren kann, so sind die intellektuellen Wege der beiden Philosophen doch zu verschiedenartig und gehen zu sehr in verschiedene Richtungen, als daß das von Goldmann beschriebene Szenario plausibel wäre.

Goldmann war ganz besonders von einer Seite bei Lukács angetan. Sie findet sich in seinem frühen Essai *Metaphysik der Tragödie* von 1910, der den Band *Die Seele und die Formen* beschließt. Es geht hier um die starke Spannung, die besteht zwischen der Inauthentizität des täglichen Lebens, dem „Empirischen" (definiert als eine „Anarchie des Hell-Dunkel") und der Authentizität des essentiellen Lebens, das durch die tragischen Helden verkörpert wird, die Individualisierung der menschlichen Möglichkeiten zum Äußersten treiben. Lucien Goldmann sieht hier eine Vorwegnahme der Dualität „authentische Existenz" – „inauthentische Existenz", die sich später im Zentrum des Buches *Sein und Zeit* wiederfinden sollte, das Heidegger 1927 veröffentlichte. Das „tragische Ich" des jungen Lukács, das sich über die Ruhe des gleichförmigen Alltags erhebt, indem es bis an die „Grenzen" geht, die durch die in der Welt herrschenden Gesetze und vor allem durch die unabwendbare Gegenwart des Todes gesetzt werden, ließe nach Goldmann die gleiche Beunruhigung erahnen, die sowohl für die authentische Existenz bei Heidegger als auch für das existentielle Denken wesentlich ist. Vom Postscriptum zu seinem Buch über Kant[32] bis zu den Vorlesungen, die er 1967/68 an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales gehalten hat,[33] maß er dem frühen Werk Lukács' unablässig eine volutionäre Bedeutung für das europäische Denken bei und schmückte seinen Autor mit dem Titel „Vater des Existenzialismus".

Wir sind weit davon entfernt, die *Metaphysik der Tragödie* als einen „existenzialistischen Text" vor seiner Zeit zu betrachten. Wir glauben vielmehr, zeigen zu können, daß er im Gegenteil wesentliche Motive der späten Philosophie Lukács vorwegnimmt (denn die *Forma mentis* des Philosophen unterscheidet sich von Anfang an deutlich von der der „existenzialistischen Philosophen"), und so an einem präzisen Beispiel die These zu bestätigen, daß es eine substantielle Kontinuität und Progression von den frühen Schriften bis zu den großen theoretischen Spätwerken gibt.

Das Ich oder die Selbstheit, von der in der *Metaphysik der Tragödie* die Rede ist, gründet sich auf die Forderung nach der Eigentlichkeit und der Radikalisierung der spezifisch menschlichen Möglichkeiten, denen es nicht gelingt, in

32 *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants.* Zürich, 1945.

33 Veröffentlicht unter dem Titel *Lukács et Heidegger* [Lukács und Heidegger]. Paris, Médiations, 1973.

der konventionalisierten und routinierten Welt der empirischen Existenz zum Ausdruck zu kommen. Es ist dem „intelligiblen Ich" Kants viel ähnlicher als der „Existenz" Kierkegaardschen Typs. „Für mich ist das tragische Ich nichts anderes (...) als der Prozeß, durch den sich das verständige Ich in Realität verwandelt", schrieb Lukács in einem Brief an Leopold Ziegler im Juli 1911.[34] Die Distanz zwischen der „Selbstheit", von der der junge Lukács spricht, und der „Selbstheit", von der Heidegger in Sein und Zeit spricht, ist unüberbrückbar: Es ist die Distanz, die eine „essentialistische" Konzeption der Verinnerlichung, die sich auf die Selbstbestätigung der Vielfältigkeit der Eigenschaften des Einzelnen in einer übergeordneten Synthese gründet, trennt von einer Auffassung des Menschen als „in die Welt geworfene" Existenz (die berühmte Heideggersche „Geworfenheit"), der mit seiner eigenen Zufälligkeit und mit dem Nichts seiner eigenen Begründung konfrontiert wird. Goldmann glaubte, Ähnlichkeiten zwischen dem Aufruf zur Authentizität des „tragischen Ichs" bei Lukács und der Forderung nach Eigentlichkeit des Daseins bei Heidegger herstellen zu können. Er bemerkte jedoch nicht, daß der eine die Scheinsicherheiten des Alltages umstößt im Namen einer Forderung nach Humanität (im absolut klassischen Sinne eines großen Humanismus, denn das Vorbild für Lukács' „tragisches Ich" ist nach seinen eigenen Worten der Ödipus des Sophokles), während der andere das Dasein aus der Ruhe und der Sicherheit des „Man" reißen will, um ihm seine ausweglose Geworfenheit, seine Endlichkeit und seine Unbegründetheit zu enthüllen (der Begriff Unbegründetheit [„injustifiabilité"] stammt von Sartre, aber er vermittelt gut das Heideggersche Denken). Wir meinen, daß die Konzeption des „tragischen Ich" des jungen Lukács, die sich auf eine dialektische Spannung gründet zwischen dem „Wesen" (Kern der Persönlichkeit) und den „Grenzen" (die Hindernisse, die durch die Welt der Bestätigung dieses „Wesens" gestellt werden), durch die Betrachtungen fortgeführt und weiterentwikkelt wird, die Lukács in der *Ästhetik*, seinem großen Spätwerk, über den Menschen als „Kern oder Schale" (Lukács nimmt damit eine berühmte Dichotomie Goethes wieder auf) anstellt, oder durch die Überlegungen in den *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1970) über den paradigmatischen Charakter der Tragödie.

Daß Goldmann sich auf Lukács beruft, um sein eigenes Herangehen an die kulturellen Erscheinungen zu begründen, das auf der Aufdeckung von „Übereinstimmungen" zwischen der inneren Struktur der Werke und der „Weltsicht" einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe beruht (diese Methode bezeichnete er als „genetischen Strukturalismus"), darf uns nicht davon abhalten, die im-

34 Georg Lukács: *Correspondance de jeunesse* [Frühe Korrespondenz]. Paris: Maspéro, 1981, S. 172.

mense Distanz zu sehen, die zwischen diesem Ansatz und der echten Hermeneutik von Lukács besteht. Dies ist sogar eine zwingende Notwendigkeit, denn die literaturkritischen und -geschichtlichen Schriften Lukács' sind allzu schnell unter der Sammelbezeichnung „soziologische Kritik" mit denen Goldmanns zusammengefaßt worden. Dies ist zum Beispiel in Frankreich der Fall in allen Geschichten der Literaturkritik.

So sehr auch Lukács die soziale und historische Verankerung der literarischen Werke und der Kunstwerke im allgemeinen betont haben mag, so kreisen seine wesentlichen Fragestellungen doch um die innere Bewegung des Werkes, um die Art und Weise, wie die *konstituierende (constituante)* Subjektivität sich über die einseitige Perspektive einer gesellschaftlichen Gruppe erhebt und den Kern einer universellen Humanität erreicht. In seiner *Ästhetik* definiert Lukács Kunstwerke als Ausdruck des „Selbstbewußtsein der Menschheit" und schließt damit unmißverständlich jede rein „soziologische" Interpretation aus.[35] Sein Hauptanliegen war es, durch seine Analysen aufzuzeigen, wie eine erlebte Erfahrung, die durch das historische *Hic et nunc* konditioniert wird, verinnerlicht und durch vielfache Vermittlung geklärt wird, um schließlich das hohe Niveau der Subjektivität zu erreichen, auf dem eine *Vox humana* von universeller Bedeutung erklingt.

Wenn Lukács beispielsweise das Werk Theodor Fontanes, des bedeutenden deutschen Romanschriftstellers des neunzehnten Jahrhunderts, analysiert, so untersucht er vor allem den Entwicklungsweg des Schriftstellers. Nach zahlreichen Erfolgen und Fehlschlägen hat Fontane gegen Ende seines Lebens in einigen hervorragenden Werken seine „Stimme" als großer Prosaschriftsteller gefunden (seine „wahre Natur", in den Worten des Schriftstellers), und dies in einem Maße, daß es ihm gelungen ist, seine Vorurteile zu überwinden (seine Anhänglichkeit an das alte Preußen, seine Bewunderung für die von Friedrich II. oder Bismarck verkörperten Werte etc.). Romane wie *Effi Briest*, *Schach von Wuthenow* oder *Irrungen, Wirrungen* beziehen ihre Kraft aus dem kritischen Blick des Autors auf das Milieu, in dem sich seine Personen entwickeln. Und im Gegenteil: Dort, wo seine Kritik abstumpft, wo der Blick nachgiebig und konziliant wird, übersteigt sein literarisches Schaffen nicht das Niveau der Belletristik (*Frau Jenny Treibel* zum Beispiel); dort schließlich, wo die alten „Sympathien" und „Vorurteile" wieder die Oberhand gewinnen, sind die Ergebnisse ein glatter Fehlschlag (*Vor dem Sturm* oder Fontanes letzter Roman *Der Stechlin*).

35 Vgl. in diesem Sinne unser Buch *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique* [Georg Lukács. Etappen seines ästhetischen Denkens]. Paris: Editions Le Sycomore, 1980, S. 214-222.

Man sieht deutlich, was einen Ansatz, der die „Wanderung" der soziohistorischen Konflikte innerhalb der Werke verfolgt und sie auf die Qualität ihrer konstituierenden Subjektivität und auf ihre Fähigkeit befragt, sich über den einfachen Determinismus durch die Klasse oder die Nation zu erheben, um ein Niveau der Gattungsmäßigkeit zu erreichen, was also einen solchen Ansatz von der reduktionistischen Methode Goldmanns unterscheidet, die sich zum Ziel setzt, in der inneren Struktur eines Werkes die „mentalen Kategorien" einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zu identifizieren. Dieser letztgenannte Ansatz würde uns dazu bringen, die Unterschiede zwischen einem philosophischen Werk und einem literarischen Werk, zwischen Racine und Pascal nicht zu erkennen, denn in beiden Fällen geht es darum, die „mentalen Kategorien" des Amtsadels im 17. Jahrhundert zu identifizieren. Lukács hätte niemals in der Art Goldmanns vom Kunstwerk als „Ausdruck" eines „kollektiven Subjekts" gesprochen, so sehr war bei ihm die Idee der ästhetischen Subjektivität mit der Selbstbestätigung einer individuellen Subjektivität verbunden, der es gelingt, in den Kunstwerken die gesamte Gattungsmäßigkeit auszudrücken.

Unsere Ausführungen sind den oben ausgeführten Tendenzen und Orientierungen genau entgegengesetzt. Es liegt uns fern, die Gedanken des jungen Lukács künstlich denjenigen gegenüberzustellen, die in seinem Spätwerk zum Ausdruck kommen, oder den großen „Essayisten" zu glorifizieren und den rigorosen Theoretiker herabzusetzen. Wir versuchen vielmehr zu zeigen, daß trotz der Brüche und der philosophischen Perspektivenwechsel eine tiefere Kontinuität in den großen ethischen und ästhetischen Entscheidungen des Denkers existiert. Die vier Bücher, in denen sich Lukács in seiner reifsten Form entfaltet – *Der junge Hegel*, *Die Zerstörung der Vernunft*, die *Ästhetik* und *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* – fügen sich nach unserer Meinung in ein stringent konzipiertes Ganzes ein: Lukács ist einer der letzten systematischen Denker des zwanzigsten Jahrhunderts, dem es gelungen ist, durch seine Werke eine echte *Philosophie des Subjekts* vorzustellen, indem er die Bedingungen der wahren *Humanitas* des *Homo humanus* formuliert. Seine Analysemethode, die wir genetisch-ontologisch nennen, ermöglicht es ihm, die Vermittlungen zu entdekken, die die Ebene des alltäglichen Lebens und Denkens (im Gegensatz zu Heidegger betrachtet er diese nicht nur als einen Bereich der Inauthentizität – dem Autor von *Sein und Zeit* zufolge „ein Absturz" –, sondern er sieht dort das wahre Territorium der höchsten Aktivitäten des Geistes) und die vielfältigen idealen Objektivierungen des Bewußtseins verbindet. Lukács hat, ob man will oder nicht, eine Theorie der Kunst, der Wissenschaft, der Religion (der wichtige Kapitel in der *Ästhetik* wie auch in der *Ontologie* gewidmet sind), der Moral und der Ethik (auch wenn uns von seiner *Ethik* nur die vorbereitenden Notizen

erhalten geblieben sind) ausgearbeitet, die sich auf eine originäre Studie der Dialektik von Subjektivität und Objektivität, von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung des Subjekts stützt.

Die Außenseiterrolle, in die Lukács in letzter Zeit geraten ist – dies geht soweit, daß Überblickswerke zur Philosophie des 20. Jahrhunderts und sogar Lexika und Enzyklopädien seine letzten großen philosophischen Werke nicht mehr erwähnen –, ist auf einige Richtungen seiner Philosophie zurückzuführen, die wegen ihres angeblichen Sektierertums von seinen Kritikern für besonders veraltet, wenn nicht sogar für schädlich gehalten werden (beim letztgenannten Punkt denkt man selbstverständlich in erster Linie an die zahlreichen Gegner der *Zerstörung der Vernunft*). Es sind vor allem einige von Lukács' ästhetischen Ansichten und ganz speziell seine Verteidigung des „großen Realismus" bzw. Kritik am literarischen und künstlerischen „Avantgardismus" und der Weltanschauung, die sich dahinter verbirgt, die am häufigsten in Frage gestellt werden. Wir beabsichtigen nicht, hier die Gesamtheit dieser Kontroversen zu untersuchen, sondern wir wollen uns auf einen einzigen Aspekt dieser Frage beschränken. Es geht darum, die Gegenposition zu den heftigen Attacken einzunehmen, die gegen Lukács' ästhetische Positionen von Theodor Adorno, Harald Rosenberg oder maßvoller von Susan Sontag geführt wurden (nicht zu vergessen die sehr viel nuancierteren Distanzierungen eines Bewunderers seines Werkes wie Cesare Cases), und so zu zeigen, daß seine literarischen und künstlerischen Ansichten nicht so exzentrisch oder von der Entwicklung der Gegenwartsliteratur abgehoben sind, wie seine Kritiker behaupten. Man kann beispielsweise daran erinnern, daß Lukács, als er die bemerkenswerte Einleitung las, die Camus für die Ausgabe der Werke Roger Martin du Gards in der *Edition de la Pléiade* geschrieben hat, mit Vergnügen die überraschenden Übereinstimmungen entdeckte, die sich dort mit seinen eigenen, so häufig als „Dogmatismus" oder „Konformismus" eingestuften Positionen abzeichneten. Er hätte sich noch mehr in seiner Vorgehensweise bestärkt gefühlt, hätte er die Seiten gelesen, die eben derselbe Albert Camus einige Jahre zuvor einem Autor gewidmet hatte, den er selbst für wichtig hielt und den er in seiner *Ästhetik* zitiert: Herman Melville. Der Autor der *Pest* preist das Genie des amerikanischen Schriftstellers und erklärt ihn „als Schöpfer" zum „Antipoden Kafkas, dessen künstlerische Grenzen er spüren läßt." „Bei Kafka," schreibt Camus, „überschwemmt die spirituelle Erfahrung, auch wenn sie unersetzbar ist, den Ausdruck und den Erfindungsreichtum, die beide eintönig bleiben. Bei Melville ist sie mit den anderen im Gleichgewicht und bezieht aus ihnen ständig Saft und Kraft. Wie alle großen Künstler, so baut Melville seine Symbole auf dem Konkreten auf, nicht auf Traumstoffen. Der Schöpfer von Mythen hat nur in dem Maße Teil am Genie,

als er sie in die Dichte der Wirklichkeit einbettet... Bei Kafka wird die Wirklichkeit, die er beschreibt, durch das Symbol heraufbeschworen, die Tatsache ergibt sich aus dem Bild; bei Melville kommt das Symbol aus der Wirklichkeit, das Bild entsteht aus der Wahrnehmung. Deshalb hat sich Melville nicht vom Sinnlichen und von der Natur getrennt, die im Werk Kafkas im Verborgenen bleiben."[36]

In einem Brief, den er 1940 seinem Jugendfreund Béla Balazs geschrieben hat, bringt Lukács in einem Überblick den Sinn der Transformationen zum Ausdruck, die seine ästhetischen Konzeptionen im Laufe der Zeit erfahren haben. Er sagt, daß in der Hierarchie seiner literarischen Präferenzen Tolstoi den Platz Dostojewskis eingenommen hat, Balzac den Flauberts und Fielding den Sternes. Man erinnert sich darüberhinaus an die berühmte Alternative, die in der *Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* (1957) als Antwort auf das Dilemma des modernen Schriftstellers formuliert wurde: „Franz Kafka oder Thomas Mann?" – eine Alternative, die bei vielen Anstoß erregt hat, die dort (zu Unrecht) eine unannehmbare Abwertung von Kafkas Werken entdeckten. In Wirklichkeit unterstrich Lukács ausdrücklich die „hohe Originalität" und die große Authentizität der Werke des Autoren, der den *Prozeß* geschrieben hat (auf Kafkas Werk sollte er später mehrfach zurückkommen, wenn er seine Einzigartigkeit in seiner eigenen Epoche mit der Swifts zu seiner Zeit vergleicht), sprach sich aber dennoch zugunsten einer Literatur aus, die sich auf die Verankerung der großen moralischen Konflikte und der tiefen existenziellen Fragen in der Immanenz des geschichtlichen *Hic et nunc* gründet. Diese Literatur wird in seinen Augen eher durch Schriftsteller wie Thomas Mann oder Roger Martin du Gard, die in unserer Zeit den großen Realismus fortsetzen, verkörpert als durch Franz Kafka. Lukács fand sich wieder in den Warnungen, die Camus an diejenigen seiner Zeitgenossen richtete, die sich „eher zu Dostojewski als zu Tolstoi" bekannten und denen vom Autor der *Dämonen* nur das „Erbe der Schatten" verbleiben würde, und vor allem fand er sich wieder in den Lobesworten über die Einzigartigkeit Roger Martin du Gards, der sein Werk in einer literarischen Landschaft geschaffen hatte, die von einer völlig anderen Ästhetik beherrscht wurde. Camus gestand seine Bewunderung, die ihm „ein Werk voller echter Menschen und Leidenschaften" einflößte, das „mit Tolstoi die Zuneigung zu den Menschen teilt, die Kunst, sie in ihrer irdischen Finsternis zu zeichnen, und die Kunst der Vergebung – Tugenden, die heute aus der Mode gekommen

36 Albert Camus: *Herman Melville*. In: *Théâtre, Récits, Nouvelles* [Theater, Erzählungen, Novellen]. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1962, S. 1901-1902.

sind."[37] Lukács entdeckte hier nicht zu Unrecht eine „Selbstkritik" Camus'. Der Text ist übersät mit Anspielungen auf die Überlegenheit des Schaffens eines Schriftstellers wie Roger Martin du Gard im Vergleich zu den Schriftstellern seiner Generation. Es ist vor allem der hervorragende Platz, welcher der *Geschichte* und ihren *Kämpfen* in den Schicksalen der Einzelnen eingeräumt wird, der Camus' Bewunderung hervorruft. „Martin du Gard hat nicht unsere Situation gekannt, in der unser Erbe zugleich verbrauchte Menschen und eine Geschichte sind, die durch mehrere Kriege und durch die von den jüngsten Zerstörungen hervorgerufene Angst erstarrt und gelähmt ist."[38]

Lukács, der so oft wegen seines sogenannten Konservatismus verunglimpft wurde (noch in jüngster Vergangenheit warf Otto Pöggeler ihm vor, „die Kunst unserer Zeit im Namen eines reaktionären Hegelianismus zu bekämpfen"[39]), findet, wie man sieht, unerwartete Verbündete wie Camus, dessen Analysen, die auf den Erfahrungen eines schöpferischen Geistes beruhen, die Ansichten des Philosophen auf glänzende Weise bestätigen. Aber man findet Spuren von Lukács' Ästhetik auch dort, wo man sie nicht erwartet. In Frankreich beispielsweise hat der Schriftsteller und Kritiker Dominique Fernandez kurz nach Erscheinen der *Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* einen Text mit dem Titel *Le romancier des Thibault. Proust ou Martin du Gard?* [Der Romanautor der Thibaults. Proust oder Martin du Gard?] veröffentlicht. Dieser Text findet sich in dem Heft, das die *Nouvelle Revue Française* nach dem Tode Martin du Gards dem Schriftsteller gewidmet hat. Dominique Fernandez nimmt hier *mutatis mutandis* dieselben Positionen wie Albert Camus in seiner Lobrede auf die *Thibaults* ein, aber seine Analyse, die offensichtlich von Lukács' Dichotomie „Franz Kafka oder Thomas Mann?" inspiriert ist, verfolgt das spezifische Ziel, dem alles beherrschenden Einfluß Prousts in der französischen Literatur der letzten Jahrzehnte den beispielhaften Wert eines Werkes entgegenzusetzen, das allzu lange in den Hintergrund gedrängt oder herabgesetzt wurde, eben das des Autors der *Thibaults*. „Die Angst zu relativieren: Ist das nicht immer noch das Thema der drei so wenig und so falsch verstandenen Bände von *L'Eté 14* [Sommer 1914]? (...) Es ist schwierig, in *Les Thibault* auch nur eine einzige Seite zu finden, die eine Enthüllung bringt, wie bei Proust, einen einzigen neuen Gedanken, der ein intensives Licht auf die Dinge wirft. Aber diese Gleichförmigkeit, diese Bescheidenheit, diese scheinbare Armut verbirgt eine reiche und

37 Albert Camus: *Roger Martin du Gard*. In: *Essais*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1965, S. 1132-1135.

38 Ibid., S. 1139.

39 Otto Pöggeler: *Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 25.

intensive Sicht des Menschen, der in der Gesamtheit seiner Abhängigkeit von den anderen Menschen und von der Welt betrachtet wird." Dominique Fernandez hat ohne Vorbehalt Lukács' Ästhetik in seine kritische Abhandlung integriert, indem er aus ihr eine eigenständige Anwendung auf die Dichotomie Proust – Martin du Gard entwickelte.

Heute wird der großen, systematischen Philosophie keine große Chance mehr eingeräumt, und man verkündet gerne sowohl das Ende der „Metaphysik" als auch das „Ende des Subjekts", vielleicht ohne die Konsequenzen der philosophischen Vernichtung der Subjektivität zu ermessen. Georg Lukács schwimmt mit seiner Philosophie gegen den Strom; er versucht, an den großen Kategorienreichtum der Philosophie der Vergangenheit anzuknüpfen (von der *Metaphysik* des Aristoteles bis zu Hegels *Wissenschaft der Logik*). Und er versucht, durch eine starke Aufwertung des Denkens von Nicolai Hartmann (ein anderer großer Vergessener auf der aktuellen philosophischen Bühne) eine moderne „kritische Ontologie", insbesondere eine ontologische Theorie des gesellschaftlichen Lebens in ihrer ganzen komplexen Vielfalt aufzubauen.

(Übersetzung: Dr. Rolf Tatje, Duisburg)

Werner Jung

Georg Lukács und der Realismus.

Überprüfung eines Paradigmas

1.

Geschenkt: Lukács' Traditionalismus, sein Konservatismus in ästhetischen Präferenzen, die Klassikerorientierung, der Hang zum geschlossenen Kunstwerk, zu Harmonie und poetischer Versöhnung. Oft beschrieben, häufig genug überaus zutreffend kritisiert, die Schwachpunkte sind allesamt bekannt und benannt. Aber gilt diese Kritik in toto? Oder wird nicht auch oft genug das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, werden wichtige und richtige Kernpunkte ignoriert?

Im Folgenden soll es mir darum gehen, einen dieser Kernpunkte aus Lukács' ästhetischer Theorie erneut zu diskutieren, ihn unter den Bedingungen aktueller Literatur zu revitalisieren. „Es geht um den Realismus" – 1998 noch genauso wie 1938. Die Frage bleibt anhaltend aktuell, ebenfalls Lukács' wichtiger Einsatz und Auftakt, wonach Realismus etwas Systematisches bezeichnet und keineswegs mit der traditionellen Literaturgeschichtsschreibung, die dafür das mittlere 19. Jahrhundert meint, zu verrechnen ist. Auch hier wiederum: es lohnt sich nicht (mehr), Lukács' Verfehlungen und Verzerrungen im Zusammenhang mit den Enddreißigerdebatten (mit Seghers, Bloch und Brecht) durchzudeklinieren. Aber Gedanken muß man sich schon noch machen über die von Lukács in diese Debatte gebrachten Begriffe.

Da ist zum einen das Problem der Gestaltung, zum anderen die Problematik des Typus. Lukács meint, daß „(j)eder bedeutende Realist" – und schon hier insistiert er auf der systematischen, überhistorischen Verwendung des Begriffs Realismus – sich vor eine doppelte Aufgabe gestellt sieht. Erstens müsse er gedanklich die Zusammenhänge der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Tiefe aufdecken und künstlerisch gestalten, was die weitergehende, schwierigere Arbeit des „künstlerischen Zudeckens der abstrahiert erarbeiteten Zusammenhänge – die Aufhebung der Abstraktion" impliziere. „Es entsteht durch diese doppelte Arbeit", so resümiert er 1938, „eine neue, gestaltet vermittelte Unmittelbarkeit, eine gestaltete Oberfläche des Lebens, die, obwohl sie in jedem Mo-

ment das Wesen klar durchscheinen läßt (was in der Unmittelbarkeit des Lebens selbst nicht der Fall ist) doch als Unmittelbarkeit, als Oberfläche des Lebens erscheint." (Essays, S. 143) Es handelt sich also beim Realismus, bei jedem gelungenen realistischen literarischen Kunstwerk, um ein solches, das uns an der Oberfläche zugleich mit den Problemen, Strukturen und Komplexen der jeweiligen Zeit vertraut macht, das – mit Hegel, der Lukács durch alle Zeilen hindurchscheint –, das Wesen, das nicht wäre, wenn es nicht schiene und erschiene, verdeutlicht. Hauptsächliches gestalterisches Mittel hierzu ist Lukács' Meinung nach der Typus, worunter er im Plural „solche dauernden Züge" versteht, „die als objektive Entwicklungstendenzen der Gesellschaft, ja der ganzen Menschheitsentwicklung, durch lange Perioden hindurch wirksam sind." (a. a. O. S. 154)

Ohne Zweifel steckt hier wiederum – und wir können ihn getrost streichen – der Lukácsschen Schlußakkord, das teleologische Finale im Sozialismus dahinter. Doch es bleibt darüber hinaus wiederum ein Kern bestehen, der unberührt von der Frage nach der Höherentwicklung zum und im Sozialismus ist: ein, wenn man so will, anthropologischer Kern, der, vom späten Lukács dann ontologisch umformuliert und rekonstruiert, der großen realistischen Kunst und Literatur einen Humanismus gutschreibt, der immer schon als Tendenz der Menschheitsentwicklung innegewohnt und sich der Kunst gleichsam als eines Sprachrohrs bedient hat. Lukács' in den späten vierziger und während der fünfziger Jahre dann auf ontologischer Grundlage ausgearbeitete Ästhetik verwendet die Kategorien der Widerspiegelung und der Besonderheit, spricht in Begriffen wie Anthropomorphisierung und Humanisierung, um als Zielperspektive aller Kunst zu formulieren, daß sie das Gedächtnis der Menschheit darstellt, daß sie – mit anderen Worten – einen Index für den Stand der Entwicklung des Menschen abgibt. Einer durchaus auch barbarischen Entwicklung, wofür insbesondere unser 20. Jahrhundert zeugt. Daher, so will mir scheinen, ist die Adornosche und ihm folgend die postmoderne Variante (etwa bei Lyotards Ästhetik des Erhabenen), die der modernen Kunst eine Ästhetik der Verweigerung, des Dennoch und der Leere (Foucaults 'Draußen') zusprechen, nicht gar soweit von Lukács entfernt, wie es zunächst den Anschein haben könnte. Denn ausdrücklicher wie unausdrücklicher Fluchtpunkt der Kunst ist nach Meinung der Ästhetiker das konkrete Humanum – sei es in voller Präsenz (wie bei Lukács) oder in realer Absenz (wie bei Adorno oder bei Lyotard).

2.

An wesentlichen Überlegungen seiner 'kommunistischen Ästhetik' (L. Sziklai) aus den späten dreißiger Jahren hat Lukács auch in der Folge festgehalten. 1956 trägt er auf dem IV. Schriftstellerkongreß der DDR ein Grundsatzreferat unter dem Titel „Das Problem der Perspektive" vor, das, Engels und Lenin weiterdenkend, das Maß realistischer – damals konkret: sozialistisch-realistischer – Literatur in der Gestaltung der Perspektiven gesellschaftlicher Weiterentwicklung sieht. Nicht im Sinne einer Utopie, sondern einer Entwicklungstendenz, im Sinne einer Latenz. Ausdrücklich richtet sich Lukács dabei gegen gewisse Forderungen und Anforderungen aus dem Fundus eines Parteiliteratur-Dekrets, wonach Literatur der bloße Steigbügelhalter der Geschichte bzw. deren „Auferstehungsengel" (Fr. Hebbel) sei: „Wird in der Literatur nur eine programmatische Forderung als Wirklichkeit dargestellt – (...) –, so gehen wir an der wirklichen Aufgabe der Literatur vollständig vorbei." (Literatursoziologie, S. 258) Also nicht „die Perspektive als Realität" (ebd.) darzustellen, sondern vielmehr „das nächste Kettenglied" (Lenin) zu gestalten – darin liege, und hier schreibt Lukács zum wiederholten Male Engels' Gedanken vom Triumph des Realismus aus (Balzacs Genialität, die ihn trotz seiner andersgelagerten Weltanschauung bestimmte Tendenzen und Latenzen in der Geschichte sehen und auch ausdrücken lasse), die Bedeutung großer realistischer Kunst.

Im Januar 1956 hält Lukács diese Rede, Ende Oktober dann scheitern die Bemühungen Imre Nagys, für dessen Konzept eines humanen Sozialismus sich auch Lukács engagiert und – noch in der Folge bis zu seinem Tod – vehement gefochten hat. Die entsprechenden Formulierungen im Alterswerk, von der Ontologie über die nachgeschriebenen Prolegomena zur Ontologie und die Demokratisierungsschrift bis zu den fragmentarisch erhaltenen „Versuchen zu einer Ethik", sind zahllos: man müsse theoretisch den Marxismus erneuern, ihn auf ontologische Grundlagen stellen, müsse den Sozialismus wirklich demokratisieren und vor allem das Alltagsleben der Menschen ernstnehmen. „Stalin: Moral zurück zu Recht, statt vorwärts zu Ethik (Folgen: reservatio mentalis, Selbstbetrug, was bei Recht natürlich, bei Moral Verzerrung)". (Ethik, S. 103, K/63-L/1)

Der Kunst, davon zeugt das Alterswerk, kommt eine erhebliche Bedeutung zu in einer Philosophie, deren ethische Impulse sich je länger desto deutlicher in den Vordergrund schieben. Lax formuliert: wie die Ästhetik zur Ethik, so verhält sich die Kunst zum richtigen Leben, dessen Gravitationszentrum Identität – die angemessene Lebensform – heißt. In diesem Sinne schließlich könnte man

dann auch noch von einer Ethik des Schreibens als des Fundaments realistischer Kunst sprechen.

So jedenfalls möchte ich Lukács' späte Essays über den Dissidenten Alexander Solschenizyn verstehen – Arbeiten, die zwar einer Erneuerung sozialistisch-realistischer Literatur das Wort reden, zugleich aber auch Lukács' scharfe Kritik an den Deformationen des real existierenden Sozialismus (in der SU wie anderswo), an Entfremdung, Personenkult, Bürokratie und dem Lagersystem enthalten. Es muß eben – das scheint mir die Strategie Lukács' zu sein – ein Dissident sein, einer, der vor Akklamtion gefeit und den Verführungen des Systems nicht erlegen ist, der an die die konkrete Humanität erinnert als an ein bewahrenswertes Gut – gerade in finstersten historischen Zeiten. 1964 würdigt Lukács Solschenizyns Novellen als hervorragende Beispiele für die Gestaltung der „Bewährung der Menschen" (Solschenizyn, S. 7) im Stalinismus, für die „wahrheitsgetreue Schilderung der Stalinschen Jahrzehnte mit all ihren Unmenschlichkeiten" (a. a. O. S. 8) und insbesondere dafür, daß er die Alltäglichkeit der Lager und das Lager überhaupt als „Sinnbild des Alltags" (a. a. O. S. 11) gezeigt hat: „einen ereignislosen Tag in einem beliebigen Lager" als „Symbol der noch nicht überwundenen (...) Vergangenheit." (ebd.) Lukács übersetzt diese besondere Leistung sogleich ins Prinzipielle: „Ohne Aufdecken der Vergangenheit gibt es also kein Entdecken der Gegenwart." (ebd.)

Ästhetik als Mnemotechnik, als Entzifferung einer Poetik der Erinnerung. Soll die Kunst das Gedächtnis der Menschheit sein, dann bedarf sie der Ästhetik, um die Erinnerung auf profunde Weise beredt zu machen, um sie zu übersetzen. Kunst und Ästhetik gehen so Hand in Hand; Sinnlichkeit und Verstand bzw. die Anschauung und das Vermögen der Begriffe vermitteln sich praxisphilosophisch zu einer neuen Ethik der Lebensführung, an deren Ende die volle Entfaltung einer allseitigen Persönlichkeit steht. Man könnte das durchaus dann Identität nennen. Identität mithin als Lebensziel – in doppeltem Sinne: invididual- wie menschheitsgeschichtlich.

Sechs Jahre später, in einem seiner letzten Essays, kommt Lukács noch einmal auf das Werk von Solschenizyn zu sprechen. Diesmal sind es die beiden Romane „Der erste Kreis der Hölle" (dt. 1968) und „Krebsstation" (2 Bde. dt. 1968 u. 1969), in denen der ungarische Philosoph „einen vorläufigen Gipfelpunkt in der gegenwärtigen Weltliteratur" erkennt. (Solschenizyn, S. 31) Und wie bereits im Blick auf die früheren Novellen, wobei er die Novellenform mit Goethe als Darstellung eines Einzelfalles (vgl. a. a. O. S. 6) begreift, hält er auch nun dafür, daß Solschenizyns Bedeutung in der Ausprägung eines „deutlichere(n) Bild(es) des gesellschaftlichen Seins, als dieses selbst unmittelbar hervorzurufen vermag", besteht. (vgl. a. a. O. S. 32) Mit dem jungen Lukács

könnte hinzugefügt werden, daß es in den Romanen um die Darstellung einer intensiven Totalität geht, darum, wie es dann 55 Jahre später heißt, „wie ein gegebener Gesellschaftszustand, eine Entwicklungsetappe, eine Entwicklungstendenz auf die Richtung des Menschseins, des Menschwerdens, auf die zur Entmenschlichung, zur Entfremdung des Menschen von sich selbst einwirken." (ebd.) Alles in allem, bemerkt Lukács resümierend über Solschenizyn, beruhe das Verdienst des russischen Erzählers darauf, daß er den zentralen Fragenkomplexen (wie wirken gesellschaftliche Faktoren auf den Menschen) „ästhetisch gestaltend klare Antworten erteilt. Seine Romane sind reichhaltige und überzeugende Kompendien für solche hemmenden Auswirkungen der Stalinschen Periode." (a. a. O. S. 75)

Im Kontext seiner marxistischen Ontologie jedoch, die nach den Kategorien des gesellschaftlichen Seins (Daseinsweisen, Existenzbestimmungen) fragt und danach, wie sie den einzelnen Menschen und sein Bewußtsein prägen, muß Lukács auf den letzten Seiten seines Essays zwangsläufig auch Kritik am bloßen Subjektivismus, am Bezug auf den Einzelnen üben. Lukács spricht vom „Schein einer Perspektivenlosigkeit", von einer „abstrakt reine(n) Subjektivität", in die die Helden „eingesperrt" blieben (a. a. O. S. 83), was der bis zuletzt brave Sozialist – bei aller Kritik an und der Distanz gegenüber den Deformationen des realen Sozialismus – selbstverständlich attackieren muß. Wo der bürgerliche Realist nach Auffassung von Lukács immerhin noch aus der erkannten oder auch nur undeutlich gefühlten Not eine dichterische Tugend macht und sich im Humor – und damit subjektiv – über widerliche Verhältnisse erhebt, also „dichterische Kritik" übt (a. a. O. S.82), da versagt Solschenizyns tiefer Ernst.

Dennoch: Lukács' „Theorie des Romans" glaubte in Tolstois und Dostojewskis Werk und Welt Vorboten einer neuen Wirklichkeit zu erkennen, eine Propädeutik zu einer „Gesellschaft der Liebe" (Taktik und Ethik, S. 87), deren Realisation 55 Jahre später noch vordringliche Aufgabe der Menschheitsentwicklung sei. Ihr neuerlicher Vorbote heißt jetzt Alexander Solschenizyn.

3.

Lukács mag uns heute zuschauen von wo aus auch immer. Ob er sich allerdings gefreut hätte, daß er wieder einmal recht behalten hat in Sachen Solschenizyn – mit völlig anderen Vorzeichen allerdings –, ist stark zu bezweifeln. Der Sozialismus und mit ihm Teleologien aller Art (in systemischer Hinsicht) sind in die Brüche gegangen, von seinen vor- und nachschreibenden Claqueuren spricht kaum mehr jemand, geschweige denn, daß sie noch gelesen würden. Die Dissi-

denten sind obenauf, wie dissidentisches Schreiben überhaupt und als Prinzip – das belegen die Jahre nach der Wende einmal mehr – tatsächlich gründlicher untersucht werden sollte. Möglicherweise kann dieses Prinzip als zusätzliches Markierungszeichen von Literatur ausgewiesen werden. Hinsichtlich der Weltliteratur – eingeschränkter: der mitteleuropäischen Literatur – sind die Dissidenten Legion, verdanken sich die gelungneren literarischen Werke – Stichwort Realismus! – einer Poetik der Erinnerung, die des Schreckens und Terrors eingedenk bleiben. Dissidenz, aber kein Renegatentum! Vielleicht meint das Prinzip Dissidenz weiterhin, nachdem alle Systemoptionen korrumpiert worden sind, zunächst Bescheidenheit – anstelle von Maßlosigkeit: nämlich ein Plädoyer für das geschundene Individuum, für die Subjektivität als Fluchtpunkt und Bezugsquelle, als (wenn auch unsichere) Boje auf dem Meer systemischer Wirbel, Untiefen und Stürme. Oder vielmehr so: die aufgeschriebene und beschriebene Subjektivität als letztes Residuum des Humanums und des Humanismus (durchaus in Lukácsschem Sinne), wenn auch auf einer Schwundstufe. Doch die mag uns einstweilen und für eine längere Zeit genügen.

Erzählungen und Romane der Ungarn Nadas oder des Lukács-Schülers Dalos, des Tschechen Klima oder des Jugoslawen Tisma, von polnischen und russischen AutorInnen belegen alle nachdrücklich Lukács' Einschätzungen über Solschenizyn – alle bleiben Anwälte einer allseits bedrohten Subjektivität und Individualität, deren Ansprüche auf private Wunscherfüllungen wie auf Privatheit insgesamt in einem perfiden System und Staatsapparat aufrechterhalten werden.

Es sind Bücher, die die Geschichte als allumfassenden Unterdrückungsmechanismus entziffern, als ausgetüfteltes System von überall lauernder Repression, von Überwachen und Strafen, von allseitiger Bespitzelung und stets zu gewärtigender Verhaftung, ja Folter. Wir lernen die Geschichte unseres Jahrhunderts, insbesondere aber die letzten fünfzig Jahre, neu zu sehen, mindestens eine andere Optik zu bekommen. Wir werden mit der Perspektive jener Länder vertraut gemacht, die man seinerzeit Volksdemokratien genannt hat, mit den Ängsten, aber auch den (enttäuschten) Hoffnungen der Menschen in den Ländern des real existierenden Sozialismus. Worin sich diese Perspektive gravierend von der westlichen Erfahrung unterscheidet, auch von der Situation in der Ostzone nach dem Krieg, das ist die Einschätzung der Rolle der Sowjetunion, die Mitteleuropa von Faschismus und Krieg befreit hat. Zugleich – und darin steckt die tiefe Tragik der historischen Entwicklung – sind wieder neue und fürchterlichere Abhängigkeiten geschaffen worden, sind die großen Hoffnungen allesamt bitter getäuscht worden: Budapest '56 und Prag '68. Aber es bleibt zugleich

immer auch die historische Dialektik des Prozesses erhalten, es bleibt in diesen Texten die Arbeit des Erinnerns aufbewahrt.

Die 'Ortschaft' (Peter Weiss), auf die sich alle nachfolgende Geschichte zu beziehen hat, heißt für Alexander Tisma Auschwitz. Das macht die Bedeutung seiner Texte aus, die mit irritierender Penetranz, aber auf eine unsere Existenz anrührende Weise Deportation, Vernichtung und immer wieder den Holocaust zum Thema machen. Über Auschwitz nachzudenken, die Erinnerung – wenn das überhaupt möglich ist – an den Holocaust zu forcieren, bildet die Mitte aller historischen Reflexion. Dann kann man auch erst zu begreifen versuchen, was es bedeutet haben mag, als sich die Tore zu den Lagern plötzlich öffneten und amerikanische GIs oder Rotarmisten die wenigen Überlebenden befreiten. Nie mehr sollte sich so etwas wiederholen. Friede, Freiheit, Sozialismus – lauteten die Parolen, für die die Älteren ins KZ geschickt worden waren und die die jüngere Generation freudig aufgriffen.

Ivan Klima schildert in seinem breit angelegten Entwicklungsroman „Richter in eigener Sache" die Desillusionierung einer ganzen Generation, die einen für nahezu alle Volksdemokratien typischen Verlauf nimmt: überzeugt von der Idee des Sozialismus und der Überlegenheit dieses Systems, muß der Richter Adam, angetreten, um für Recht zu sorgen und Unrecht zu bekämpfen, erkennen, daß und auf welch perfide Weise Unrecht zu Recht umgelogen und überhaupt der Sozialismus, auf der Stufe der Alltäglichkeit angekommen, auf den Grundmauern von Lüge, Betrug und Selbstbetrug errichtet worden ist. Im Dreck liegen die hehren Werte, die Gefängnisse sind überfüllt, die Todesstrafe, zu der Adam jemanden verurteilen soll, ist niemals abgeschafft worden. Für eine „Schule der Träume" (Salamon) bietet der reale Sozialismus keinen Platz mehr.

Und der russische Blick? – Mindestens in Texten von Ljudmila Ulitzkaja und Pjotr Aleschkowski geht es viel bescheidener zu, wird die historische Breitwand zur kleineren Alltags- und Privatgeschichte verkürzt, wiewohl auch diese wieder etwas Repräsentatives ausdrückt. Sonetschka, die einfache Bibliothekarin, wird erst im Zusammenleben mit dem alternden Maler und Dissidenten lebenstauglich und übersteht letztlich alle privaten Stürme und politischen Wirren, während ihre Tochter am Ende dem beschwerlichen Alltag in Rußland den Rücken kehrt und ins Ausland emigriert. Daniil Charjows Entwicklung wiederum in „Der Iltis" beweist, daß sich auch in Nach-Perestroika-Zeiten nur wenig geändert hat: nachdem er sich ausgetobt und zeitweise das einsame Leben in der Steppe ausprobiert hat, kehrt er wieder in die Stadt zurück. Gereift? Nein, nur angepaßt an die modernen Zustände und deprimierenden Verhältnisse. Er prü-

gelt seine Frau und trinkt unmäßig – wie gehabt, wie schon die Väter und Großväter. Kein Ende in Sicht.

Dennoch: der trostlose Ausgang hier, das Gleichgewicht dort – in allen Fällen bilden im Grunde genommen identische Erfahrungsmuster den Hinter- oder Untergrund des Erzählten. Es bleibt der Lukácssche Begriff des Typus, die Repräsentativität der gezeigten Biographien, Beziehungen und Strukturen. Nennen wir das ruhig weiterhin mit Lukács Realismus.

4.

Wenden wir unseren Blick nun auf die neuere, die jüngste deutsche Literatur. Auch dort, wo sie poetologisch belangvoll ist – und das ist sie beileibe eher selten –, klingen viele ästhetische Selbstreflexionen von Autorinnen und Autoren der älteren wie auch jüngeren Generation vertraut nach dem ungarischen Philosophen. Mindestens dann, wenn sie sich als Realisten verstehen. Wenn Uwe Timm in seinen Paderborner Poetikvorlesungen für eine Ästhetik des Alltäglichen votiert oder am selben Ort F. C. Delius ein vehementes Bekenntnis zu einer politischen Literatur ablegt, wenn die beiden ehemaligen DDR-Schriftsteller Wolfgang Hilbig oder Reinhard Jirgl auf unterschiedliche Weise für eine Ethik des Schreibens plädieren oder die West-Autoren Hermann Lenz oder Ludwig Harig in ihren Poetik-Vorlesungen den Gedanken der Erinnerungsarbeit forcieren, dann legen sie damit allesamt und beredt Zeugnisse ab für realistische Schreibprogramme.

Besonders nachhaltig zu spüren ist der Einfluß Lukács' im theoretisch-essayistischen Oeuvre von Dieter Wellershoff, dem wohlmeinende Kritiker bescheinigen, daß er zu den herausragenden Theoretikern unter den deutschen Schriftstellern zähle, was freilich übelmeinende Rezensenten durchaus vorwurfsvoll zum Ausdruck bringen. Wellershoffs Überlegungen zum Programm eines neuen Realismus, an dem er theoretisch wie künstlerisch-praktisch seit Mitte der 60er Jahre arbeitet und den er gegenüber dem traditionellen Realismus als einen der kleinen Schritte (als Darstellung von sinnlich-konkreten, perspektivischen Ausschnitten und Momenten) versteht, bezieht sich an etlichen Stellen auf Lukácssche Argumente. Und noch 1995, dem Jahr, an dem er in seinen Frankfurter Poetikvorlesungen die Quersumme seines literarischen Schaffens präsentiert, ist Lukács wenn auch negativer Bezugspunkt für den Kölner Schriftsteller. Gleichwohl teilt Wellershoff mit Lukács die Ansicht, daß realistische Literatur eine kritische Literatur ist, daß sie Erfahrungen vermittelt, eine gewisse Repräsentativität hat und Ausdruck gesellschaftlicher Zustände ist, daß

sie adressatenbezogen auftritt, dabei allerdings – und das markiert wohl den gravierenden Unterschied – keine gültigen Lehren, moralischen Vorschriften, mithin Orientierungen, also keine „Kopiervorlagen" (N. Luhmann) liefert. Der Leser kann sich bestenfalls, so insinuiert Wellershoff, auf Literatur einlassen, verlassen sollte er sich dagegen allenfalls auf sich selbst.

Was für die Poetik, das gilt auch für das literarische Werk der genannten Autoren – und nicht nur dieser. In realistischen Erzählungen, Novellen und Romanen haben Ludwig Harig, Hermann Lenz, Dieter Wellershoff und Dieter Forte Erinnerungsarbeiten, oftmals auf autobiographischem Hintergrund, geleistet und die Situation des Kriegs und der Nachkriegszeit ins Gedächtnis zurückgerufen, haben Wolfgang Hilbig und Reinhard Jirgl oder auch Hans Joachim Schädlich die DDR-Jahre heraufbeschworen und verstehen sich F. C. Delius oder Uwe Timm mit ganz gewöhnlichen Geschichten als Chronisten der politischen wie Alltags- und Sozialgeschichte der alten Bundesrepublik. Hermann Lenz hat in seinen Vorlesungen in Frankfurt eine eindrucksvolle Formulierung für diese tektonischen Arbeiten an der Erinnerung angeboten: Geschichte sei das Geschichtete, das in Geschichten – fügen wir hinzu: realistischer Prägung – allererst freigelegt werde.

Beispielhaft sei das am Ende noch kurz im Blick auf Dieter Fortes Prosawerk belegt. Mai 1945, Kriegsende, die Befreiung – auf zu neuen Ufern, an denen den Deutschen, wie es Harig im dritten Band seiner autobiographischen Prosa „Wer mit den Wölfen heult, wird Wolf" gleich zu Beginn formuliert hat, ein zweites Leben geschenkt wird. Das ist die eine Seite. Auf der anderen, der dunkleren Seite dann die beschwerlichen Trümmerjahre bis zur Währungsreform, eine Existenz in zerbombten Städten, Hunger und Not, wiederum Chaos und Anarchie. Dazwischen die Aufräum- und Aufbauarbeiten, die kleinen Geschäfte und größeren Gaunereien, die ständigen Gratwanderungen zwischen wackerem Hoffen und Enttäuschungen: „Überlebenspläne des Tages" wechseln mit „Tagen der Ohnmacht" ab. Man glaubt, das alles genau zu kennen, bereits vielfach gelesen zu haben, in Texten, Romanen und Erzählungen, aus der Frühzeit der Gruppe 47, bei Böll oder Schnurre, in Beschreibungen eines von Böll 1952 als Trümmerliteratur bezeichneten und offensiv vorgetragenen realistisch-humanistischen Programms.

Wie ein ferner Nachhall auf das Böllsche Projekt, ohne allerdings dessen utopisch-optimistische Züge zu übernehmen, klingt Dieter Fortes Roman „In der Erinnerung". Dieser Text bildet den dritten, abschließenden Teil einer Romantrilogie, die den verwickelten und verzwirbelten Lebensschicksalen der beiden Familien Lukácz und Fontana, Landarbeiter und später Bergleute aus Polen die einen, Seidenspinner aus Italien die anderen, über viele Jahrhunderte

und Generationen hinweg folgt. Nachdem Forte im ersten Band von 1992, „Das Muster", den Weg der beiden Familien im Zeitraffer bis zum Zusammentreffen im Düsseldorfer Stadtteil Oberbilk rekonstruiert, im zweiten Band dann von 1995, „Der Junge mit den blutigen Schuhen", mit gehöriger Zeitdehnung den Faschismus und die Kriegsjahre – zumeist aus der Perspektive von unten, in alltäglichen Geschichten – beschrieben hat, ist er nun im Nachkriegsdeutschland angekommen.

Auch hier ist die bestimmende Perspektive, die in vielfältigen Bemerkungen poetologischer Art begründet, ja sogar leitmotivisch in einer Formulierung wie „Erinnerungsbilder" durchexerziert wird, die Alltäglichkeit. Und das unterscheidet Fortes Roman grundsätzlich (und darüber hinaus auch wohltuend) von zwar ebenfalls realistisch inszenierter, dabei aber immer auch ethisch hochgetrimmter und bisweilen ideologisch drapierter Prosa aus dem Umkreis der 47er Gruppe. Wahlverwandtschaften zu Hermann Lenz und seinen Eugen Rapp-Geschichten lassen sich da schon eher entdecken, wenn Forte sich Zeit und ausführlichen Raum nimmt, intensiv Erinnerungsbilder des Jungen (und nachmaligen Erzählers) auszustellen: mal als Standphotos von „Skeletten der Häuser", der Ruinenlandschaften und dem Zuhause in Trümmern, dann wieder in beschleunigter Form, wenn die Aktivitäten der Menschen im Überlebenskampf gezeigt werden. Eingestreut sind viele kleine Geschichten, aparte Erzählungen, die allesamt davon Kunde geben, daß die vielen Geschichten „eine einzige, endlose, sich wiederholende Geschichte" ergeben. Und nur die Geschichten. Denn nur in ihnen – und auch das beweisen nicht allein die Jahre des Faschismus – wird Erinnerung aufbewahrt, in ihnen triumphiert die Erzählung, weil sie einzig der Ohnmacht der Diskurse, so klingt es unmißverständlich einmal, der nach dem Terror makulierten „vernünftigen, klugen, erhellenden Gedanken auf dem Papier" widersteht.

Von geradezu Lukácsschem Zuschnitt – Kunst als Gedächtnis der Menschheit! – klingt schlußendlich Fortes ästhetisches Credo: „Denn die Zeit war in den Geschichten, ohne die Geschichten war keine Zeit, war nur die Ewigkeit des Todes, erst die Geschichten erschufen die Zeit, denn alles war bereits geschehen, alles hatte sich bereits ereignet, es mußte nur immer wieder erzählt werden." (Forte, S. 248) Literatur ist die in Geschichten und damit in Zeit und Alltag verstrickte Erfahrung, ist aufbereitete Erinnerung – damit: wiedergefundene Zeit.

5.

Merke: Realismus – das ist mit Lukács und über ihn hinaus in erster Linie ein systematischer Begriff, der eine literarische Programmatik bezeichnet, die eine 'Poetik der Erinnerung' charakterisiert und zumeist in einer Ethik gründet, die sich dem Humanismus verpflichtet fühlt. Als Anwalt der Subjektivität und einer bedrohten Individualität werden Rechte ein- und Unrecht, Terror und Antihumanismus angeklagt. Bitter ernst oder humoristisch verkleidet, satirisch überzeichnet oder kalt seziert – die Verfahrensweisen können changieren, zeichnen individuelle Handschriften, Vorlieben und Talente aus, kaum dagegen einen definitiven historischen Ort auf der ohnehin nur fiktiven teleologischen Leiter. Der Realismus ist ebenso offen und vielgestaltig wie als jeweilige konkrete „Form eines bestimmten Inhalts" (Lukács) durchaus parteilich; seine Typen sind repräsentative Figuren, die die Verfaßtheit des gesellschaftlichen Seins – irgendwie – anzeigen, mögen das auch die einzelnen Autoren heute bisweilen noch so heftig bestreiten. Realismus, so hat es jüngst erst Reinhard Jirgl ausgedrückt (ohne dem Verdacht ausgesetzt zu sein, mit Lukács in irgendeiner Berührung zu stehen), existiert, solange es noch Menschen gibt. Erst danach treten wir, so kann mit Fug und Recht behauptet werden, ins Posthistoire ein. Aber dann benötigen wir auch die längste Zeit keine Literatur mehr. Wie wahr.

Literaturverzeichnis:

ADORNO, THEODOR W.: Ästhetische Theorie. (Hg.) Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1970.

ALESCHKOWSKI, PJOTR: Der Iltis. Roman. Frankfurt/M. 1997.

DALOS, GYÖRGY: Der Versteckspieler. Roman. Frankfurt/M. 1994.

DANNEMANN, RÜDIGER: Das Prinzip Verdinglichung. Frankfurt/M. 1987.

DELIUS, F. C.: Die Verlockung der Wörter oder Warum ich immer noch kein Zyniker bin. Berlin 1996.

FORTE, DIETER: Das Muster. Roman. Frankfurt/M. 1992; Der Junge mit den blutigen Schuhen. Roman. Frankfurt/M. 1995; In der Erinnerung. Roman. Frankfurt/M. 1998.

HARIG, LUDWIG: Die Hortensien der Frau von Roselius. Eine Novelle. München 1992;

HILBIG, WOLFGANG: Abriss der Kritik. Frankfurt/M. 1995.

JIRGL, REINHARD: Das Material muß gekühlt werden. Ein Gespräch, in: ndl. H. 3. 1998. S. 56-70

JUNG, WERNER: Georg Lukács. Stuttgart 1989; Von der Mimesis zur Simulation. Hamburg 1995; Kleine Geschichte der Poetik. Hamburg 1997.
KLIMA, IVAN: Richter in eigener Sache. Roman. München-Wien 1997.
LENZ, HERMANN: Leben und Schreiben. Frankfurt/M. 1986.
LUKÁCS, GEORG: Essays über Realismus. Berlin 1948; Schriften zur Literatursoziologie. (Hg.) Peter Ludz. Frankfurt-Berlin-Wien 1985 (zuerst 1961); Solschenizyn. (Hg.) Frank Benseler. Neuwied und Berlin 1970; Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1. 1918-1920. (Hg.) Jörg Kammler, Frank Benseler. Darmstadt/Neuwied 1975; Versuche zu einer Ethik. (Hg.) György Mezei. Budapest 1994.
LYOTARD, JEAN-FRANCOIS: Das Interesse am Erhabenen, in: Christine Pries (Hg.): Das Erhabene. Weinheim 1989. S. 91-118
NÁDAS, PÉTER: Minotaurus. Erzählungen. Berlin 1997; Buch der Erinnerung. Roman. Berlin 1991.
SALAMON, PAUL: Die Schule der Träume. Roman. Berlin 1995.
SCHÄDLICH, HANS JOACHIM: Über Dreck, Politik und Literatur. Berlin 1992.
SZIKLAI, LÁSZLÓ: Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945. Wien-Köln-Graz 1986.
TIMM, UWE: Erzählen und kein Ende. Köln 1993.
TISMA, ALEKSANDER: Kapo. Roman. München-Wien 1997.
ULITZKAJA, LJUDMILA: Sonetschka. Erzählung. Berlin 1997; Medea und ihre Kinder. Roman. Berlin 1997.
WELLERSHOFF, DIETER: Das Schimmern der Schlangenhaut. Frankfurt/M. 1996.

Maria Popper-Lukács

Erinnerungen an das Elternhaus

Vorbemerkung

Lukács' Schwester Maria (genannt Mici) Popper schickte den nachfolgenden ersten Teil Ihrer Erinnerungen im März 1973, nachdem ich sie gebeten hatte, über die Familie Lukács und die Jugend ihres Bruders zu schreiben. Es war beabsichtigt, Teile ihrer Erinnerungen in der Zeitschrift "Text und Kritik", bei der damals ein Sonderheft über Lukács vorbereitet wurde, zu veröffentlichen. Wider Erwarten hat sich der Plan, eine Zeitschrift oder einen Verlag für diese biographisch reizvolle und wichtige Skizze zu finden, nicht realisieren lassen.

Im Oktober 1973 schrieb Frau Popper "..ich wäre dankbar, wenn Sie mir mitteilen würden, ob ich meine Erinnerungen fortsetzen soll" und im November erneut und dringender "ich möchte nur eines wissen – ich bin alt – und meine Zeit drängt. Wenn Sie glauben, meine Memoiren in absehbarer Zeit zur Veröffentlichung zu bringen – werde ich es bei Ihnen belassen. ... Die Entscheidung eilt nicht – aber ich bin 86 Jahre alt... Ich glaube Sie werden mich verstehen." In ihrem letzten Brief vom Februar 1974 sagt sie resigniert "Ich möchte Sie auch ersuchen, mein Manuskript mir zu schicken – ich habe mein Exemplar verlegt. Wenn Sie es brauchen sollten, kann ich es Ihnen jederzeit zukommen lassen." Auf die Rücksendung hat sie nicht mehr reagiert.

Die handschriftlichen Aufzeichnungen umfassem 21 römisch paginierte Seiten, die nachfolgend abgedruckt werden und eine Fortsetzung im Umfang von 20 arabisch bezeichneten Seiten, die sich besonders auf die Person des Vaters konzentrieren. Sie sollen im nächsten Jahrbuch veröffentlicht werden. Es gibt darüberhinaus noch ein Typoskript mit dem Text eines Vortrags, den Frau Popper im Budapester Rundfunk über ihren Lehrer Béla Bartók gehalten hat und der – denkt man an Lukács Musikalität und sein Verhältnis zu Bartók – durchaus Beachtung verdient.

Die folgenden Seiten zeichnen das Erinnerungsbild einer liebenden Schwester. Es zeigt die Übereinstimmung zweier Menschen, die sich äußer-

lich auf ihrem Lebensweg weit voneinander entfernen, ja sich ideologisch trennen, ohne daß das vereinigende Band ganz zerreißt.

Um diese schön erinnerte Erzählung durch bildliche Darstellungen zu ergänzen sei verwiesen auf: Georg Lukács, Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten. Zusammengestellt von Éva Fekete und Éva Karádi, Stuttgart 1981 (J.Metzler). Wegen der Personen, besonders im Zusammenhang mit der Gründung des Thalia-Theaters, die genauer verifiziert und komplettiert zu werden verdienen, ist es nützlich, zu Rate zu ziehen: Georg Lukács, Briefwechsel 1902-1917. Hrg. von Éva Karádi und Éva Fekete, Stuttgart 1982 (Metzler) und Georg Lukács, Gelebtes Denken, eine Autobiographie im Dialog. Redaktion István Eörsi, Frankfurt 1988, (Suhrkamp). F.B.

Vor vielen Jahren sagte meine Freundin, die bekannte tschechische Pianistin Lisa Fuchsová bei einem ihrer Besuche bei uns in Wales zu mir: "Du solltest Deine Memoiren schreiben". Anlaß dazu waren die Photographien meiner lieben Freunde Béla Bartok und Dohnányi und Bilder des unvergleichlichen Meisters und geliebten Freundes meiner Jugend David Popper. Besonders haben die Widmungen Lisa beeindruckt. Ich lachte und sagte ihr: mein Leben war sehr bewegt, aber doch ein Alltagsleben. Sie widersprach. Doch blieb es dabei, ich schrieb nichts.

Als mein Mann und ich nach dem Zweiten Weltkrieg auf wiederholtes Bitten meines Bruders endlich nach Budapest fuhren, erlebte ich etwas Ähnliches. Wir waren bei unserem Freunde Szabolcsi. Mitten in einem unserer Gespräche sagte er plötzlich zu mir: Du solltest Deine Lebensgeschichte schreiben, es wäre die Beschreibung einer Epoche, die im Leben Ungarns und auch allgemein von allgemeinem Interesse wäre. Jedes Jahr, wenn wir uns in Budapest trafen, wiederholte er diese Bitte. Nun habe ich mich dazu entschlossen. Den definitiven Anstoß dazu gab ein ungarischer Verleger und meine Begegnung mit Dr. Benseler.

Mein Elternhaus war ein gut bürgerliches der damaligen Zeit, einer Zeit, die nicht mehr existiert – nur noch in Erinnerungen und Romanen.

Mein Vater war ein "selfmade Man" in dieser Zeit wirtschaftlicher und kultureller Einsiedlung in Ungarn. Es gab viele solcher Emporkömmlinge. Heute ist dies nichts besonderes mehr. Mein Großvater war Handwerker, ein Bettdeckenmacher in Szeged und ich glaube Analphabet – doch konnte er

seinen Namen schreiben. Er hatte strenge geschäftliche Prinzipien: das Beste zu liefern und für die fertige Ware nur wenig zu nehmen. Sein Stolz bestand darin, zu erleben, daß seine Kunden erst nach vielen Jahren wiederkamen. Bei solchen Prinzipien blieb er natürlich arm und hatte es nicht leicht, eine große Familie zu ernähren und zu erziehen. Über meine Großmutter weiß ich nicht viel; nur, daß ihr Vater Talmudist war, der sein ganzes Leben lang studierte und die Erhaltung und Ernährung der Familie den Verwandten überließ. Mein Bruder Gyury sagte stests, dieser Ahne habe ihm das Talent für Philosophie vermacht. Sein Bildnis hat Gyuri bis zuletzt liebevoll bewahrt.

Meine Mutter stammte aus ganz anderer Umgebung. Ihr Vater war mit einem seiner Brüder Großhändler für Härteleder in Wien. Er starb jung an der Cholera, ebenfalls seine Frau und so kam meine Mutter als Waisenkind zu ihrem mütterlichen Großvater auf sein Gut. Nach dessen Tod ist meine Mutter zu ihrem Onkel, dem Vater ihres Bruders, in ein kulturell hochstehendes Milieu übergesiedelt. Meine Mutter machte ihr Lehrerinnenexamen und spielte recht gut Klavier. Als mein Vater heiratete war er schon Direktor der Filiale der anglo-österreichischen Bank in Budapest mit einem ansehnlichen Einkommen.

Wir waren vier Kinder: Hans, Georg-Gyuri, ich Maria und der kleine Paul, der dreijährig an Diphtherie starb, eine Krankheit, die damals noch meist unheilbar war. Wir hatten eine schöne geräumige Wohnung im besten Villenviertel der Stadt, reichlich viel Dienerschaft, Wagen und Pferde. Wir Kinder hatten unsere Zimmer ziemlich abseits. Als Kinderfrau herrschte eine verwitwete Bäuerin klug, weise und diplomatsich über unser kleines Reich. Mein kleiner Bruder und ich waren in der Obhut dieser Frau Ruby; die jüngeren hatten eine junge Engländerin zur Aufsicht und später, als sie zu lernen anfingen, eine junge Studentin für halbe Tage. Wir sahen unsere Mutter häufig, unseren Vater nur am Sonntag; denn abends, wenn er heimkam, schliefen wir bereits. Die Mutter war, wie damals die Damen der guten Bürgerkreise, mit Haushalt, Einkaufen und gesellschaftlichem Leben beschäftigt. Sie spielte jede Woche mit einem Professor der Akademie, Herrn Herzfeld, den ich später noch erwähnen werde, Klavier- und Violinsonaten. Wir waren noch zu jung, um zuzuhören. Mutter nahm Italienischunterricht, malte mit Begeisterung auf Seide und Porzellan und war in allen Handarbeitszweigen wohlbewandert.

Das Leben verlief für uns ohne Unterbrechung – ein Tag wie der andere. Unser Bruder Hans war der Liebling der Mutter. Dies brachte Gyuri und

mich eng zueinander – es entstand eine so tiefe Bindung, daß sie nur beim Hinscheiden zerreißen konnte – und auch dies nicht: denn ich fühle noch immer seinen Einfluß auf mein Tun und Lassen. Gyuri war, so weit ich denken kann, ein ungewöhnliches Kind. An manchen Abenden zeigte uns unsere Mutter eine Laterna Magica. Die Bilder zeigten zumeist Blumen und Tiere, Landschaften und auch Bilder berühmter Männer. Über diese erzählte unsere Mutter: was sie schafften, über ihre Nationalität, wann sie geboren waren, wo sie lebten, wann sie starben. Ich weiß, daß Gyuri, oft nach langen Pausen, immer alles über diese Berühmtheiten wußte und wie ich ihn deshalb anstaunte. Wir spielten viel zusammnen. Gyuri liebte es, zu bauen und hatte einen großen Baukasten mit Plänen, die er gerne verfolgte. Wir hatten einen großen Garten mit Schaukel und Turngeräten. Als Hans zu lernen anfing, war dies ein großes Ereignis im Kinderzimmer. Damals schickte man die Kinder aus besseren Bürgerkreisen nicht in die Elementarschulen; sie lernten zu Hause und legten die Prüfung in der Schule ab. Gyuri bat so lange, bis er zuhören durfte. Er saß Hans gegenüber und lernte ungemein rasch, allerdings verkehrt herum, Lesen und Schreiben. Nun ließ man ihn am Unterricht teilnehmen. Sobald er lesen konnte, fing er an, Bücher zu verschlingen. Es waren dies die üblichen Jugendwerke: Lederstrumpf, Jules Verne usw. Aber Gyuri wollte Brehms Tierleben haben, da er mehr über die vielen Tiere wissen wollte, die er in der Laterna Magica und im Zoo sah. Schon damals hatte er den Drang, sich mitzuteilen und ich war immer bereit und glücklich, ihm zuhören zu können. So lernte ich als kleines Kind Schweigen und Zuhören. Für Gyuri war es nicht wichtig, ob ich ihn verstand – nur daß ich da war und er reden konnte. Dies war die Grundlage unserer Verbundenheit.

In dieser Zeit ereignete sich etwas für micht sehr Aufregendes. Gyuri war sehr neugierig und ging zum Fenster des Kellers, wo er die Waschfrauen beobachtete. Dabei fiel er durchs Fenster hinab, zum Glück auf einen großen Haufen Wäsche. Er war aber bewußtlos, als man ihn hinauf in die Wohnung trug. Unser Kinderarzt wurde geholt. (Über ihn muß ich besonders erzählen: Es war der bekannte Prof. Dr. Johan Bókay, ein intimer Freund meines Vaters, ein Arzt aus Berufung und Devotion, gütig und klug. Er war ein guter Musiker und als ich erwachsen war, ergab sich daraus eine enge Freundschaft.) Er untersuchte also Gyuri, der aus der Betäubung erwacht und wieder bei Besinnung war. Bókay fragte ihn "wie heißt Du" und als er die richtige Antwort bekam, ging er befriedigt weg. Aber der Schrecken dieses Vorfalls blieb bis heute in meiner Erinnerung haften.

Unsere Mutter mußte zu einer Kur nach Franzensbad fahren und so blieben wir in der Obhut der Hausangestellten. Wir hatten den großen Garten und so gingen wir kaum aus. Eines Tages fühlte sich Paul schlecht – er hatte Fieber und so schickte die Kinderfrau zu Prof. Bokay. Der kam sofort, stellte fest, es sei Diphtherie und empfahl unserem Vater, das Kind ins Kinderspital zu schicken. Um zu zeigen, was für ein Menschenfreund Prof. Bókay war, muß ich erzählen, daß er sich tags zuvor vom Spital verabschiedet hatte, um in seinem Urlaub bei seiner Frau sein zu können, die ein Kind erwartete. Für ihn war es selbstverständlich, zu sagen: "Natürlich übernehme ich die Pflage des Kindes" und er ging nicht mehr nach Hause. Die Kinderfrau begleitete Paul ins Spital. Auch unsere Mutter wurde zurückgerufen und blieb ebenfalls im Spital. Wir Kinder wurden bei Verwandten und Freunden untergebracht. Der kleine Paul starb. Ich bekam auch Diphtherie, aber sehr milde. Im Sommer fuhren wir alle nach Tirol. Inzwischen sollte die Wohnung gründlich desinfiziert und neu tapeziert werden. In Tirol bekam Gyuri Diphtherie, glücklicherweise nicht sehr arg und wir hatten das Glück, einen tüchtigen, klugen Arzt zu finden. Kaum in die neu hergerichtete Wohnung zurückgekehrt, legte sich unsere Mutter zu Bett und wurde schwer krank – noch immer ein Opfer der Infektion. Es zeigte sich alsbald, daß die Mutter durch alles, was sie durchmachte, seelisch ihr Gleichgewicht verlor. Sie wurde melancholisch. Mein Vater ging mit ihr nach Wien zu dem berühmten Nervenarzt Krafft-Ebing. Er versuchte sie zu heilen. Schließlich meinte er radikal zu handeln: eine Erschütterung, sei das letzte Mittel. So brachte mein Vater mich nach Wien. Als die Mutter mich erblickte, fing sie an zu weinen – die Heilung begann. Ich muß erwähnen, daß sich in dieser Zeit vieles in unserem Leben änderte. So brauchten wir keine Kerzen mehr: wir hatten Spirituslampen und Gaslüster mit offener Flamme. Auch wurde das Telefon eingeführt. Wir waren die ersten privaten Abonnenten. Ich erinnere mich: Als unser Vater nach Berlin fuhr und versprach, von dort anzurufen, versammlte sich die ganze Verwandtschaft und der Freundeskreis, um dies Wunder mitzuerleben. Nicht lange Zeit nachher zogen wir in eine andere Wohnung, in einen nicht weit von der unsrigen gelegenen Neubau, in dieser Straße damals das erste größere Haus. Wir hatten die Parterrewohnung mit damals etwas ganz Neuem: Zentralheizung.

Ich fing an zu lernen und Gyuri kam ins Gymnasium. Unsere Freundschaft wurde immer enger. Wir lebten noch in der alten Wohnung, als ein Ereignis tief in unser Leben eingriff. Die Mutter hatte eine Italienerin als Sprachlehrerein, die war Cellistin, studierte bei David Popper – oft spielte

sie mit meiner Mutter zusammen. Einmal durften Gyuri und ich zuhören. Sie spielten Pergolesis "Tre giomi". Der Eindruck auf uns beide war von enormer Bedeutung. Der Celloton hat in uns etwas wachgerufen, was innerlich noch unberührt schlummerte. Wir sind musisch Enthusiasten geworden; und später, wahrscheinlich unbewußt, wurde das Cello unser Instrument.

Gyuri war ein eigenes Kind. Er hatte seine Art – anders als allgemein. Mit unserer Mutter verstand er sich garnicht. Heute sehe ich, vielleicht irre ich mich, den Grund hierfür. Hans war der Liebling der Mutter. Ich glaube, diese Enttäuschung war für Gyuri der Grund dafür, daß er sich von der Mutter fernhielt und sie in so sehr jungen Jahren kritisch betrachtete. Es war die enttäuschte Liebe. Bis zuletzt sprach Gyuri beinahe mit Haß über die Mutter.Vor einigen Jahren, vielleicht vor vier Jahren, sprachen Gyuri und ich über unsere Kindheit. Er war in seinem Urteil über die Mutter unerbittlich. Ich verstand dies eigentlich nicht und sagte ihm: "Sie ist schon so lange tot, kannst Du nicht vergessen?" Er: "Nein – sie hat mir zuviel Schlechtes erwiesen." Ich: "Letzten Endes mußt Du einsehen, daß ohne die Ehe der Eltern wir hier nicht sitzen und sprechen könnten. Du bist auch ein Produkt dieser Ehe – so wie ich." Hierauf erwiderte er nichts. Aber über diesen Punkt sprachen wir nicht mehr.

Gyuri war ein ganz eigenes Kind. Er tat Aussprüche, die in der Familie geflügelte Worte wurden. Als er zum Beispiel ein Stück Brot haben wollte, bat er: "Kann ich ein Butterbrot ohne Butter haben?" Oder, wenn wir Gästen vorgestellt wurden, sagte er: "Freunde, Gäste mag ich nicht, ich habe sie nicht gerufen." Im Ganzen war er methodisch und sehr präzis – ordnungsliebend. Wir spielten mit kleinen Spielpferden und Würfeln – Gyuri spielte die Rennen, die tatsächlich stattfanden. Später, als wir sehr viel Schach spielten, hatten wir Bücher über berühmte Partien, die wir nachspidten.

Gyuri kam ins Gymnasium, wo er bis zum Abitur Vorzugsschüler war. Er hatte wenig Freunde in der Schule – sie interessierten ihn nicht. Wir alle liebten Musik und lernten Instrumente. Unsere musikalische Erziehung wurde überwacht und geleitet von einem Professor, Schüler von Lizt. Seine Frau war eine Cousine unserer Mutter. Für Hans und mich begannen Klavierstunden; Gyuri wurde Cellist. Sein Lehrer war Prof. Schiffer, ein Schüler von David Popper. Gyuri war sehr musikalisch, er hatte stets ein tiefes Verständnis für Musik und ein richtiges Urteil. Gyuri hatte schwache Hände und der Unterricht während einer vollen Stunde erwies sich als zu anstrengend. Ich bat inständig, die Stunde mit Gyuri zu teilen. Ich durfte auch Cello lernen. Bald überholte ich Gyuri – das einzige mal im Leben – er gab das Cellopielen auf, blieb aber stets ein interessierter Zuhörer. Dies war der Wendepunkt meines Lebens. Da ich ständig Zuhörerin war und infolgedessen sehr wenig sprach, war die Musik alles für mich. Durch sie konnte ich sagen, was ich fühlte und dachte. Gyuri forderte mich ständig auf und hörte mir gerne zu. Er war für mich "alles"; was ich dachte und was mir passierte – alles trug ich zu Gyuri, der mir immer helfen konnte.

Unsere Eltern führten ein überaus gastliches Haus. Es verkehrten Geschäftsfreunde des Vaters – aber immer viele Intellektuelle, Musiker, Schriftsteller, Maler. So zum Beispiel David Popper, der weltberühmte Cellist (sein Sohn Leo – ein "Genie" im wahrsten Sinne des Wortes – war Gyuris und mein intimer Freund. In Gyuris Leben spielte er eine hervorragende Rolle). Der bekannte ungarische Schriftsteller Benedek, der ungarische Volksmärchen sammelte und herausgab, hatte einen Sohn Marcell, der ebenfalls Schriftsteller und ein intimer Freund Gyuris wurde. Seine Schwester war später meine Freundin. Als Gyuri 80 Jahre alt wurde, verbrachten wir einen Nachmittag bei Marcell Benedek im Kreise seiner Schüler – zu Ehren Gyuris.

Im Elternhaus gab es oft große Gesellschaften. Onkel Thoman lieferte die Musik mit Schülern und Schülern der Musikakademie. Bei einer solchen Gelegenheit hörte ich ein Streichquartett zum ersten mal. Ein überwältigender Eindruck. Onkel Thoman brachte Bartók zu uns – seinen Schüler – von dem er unendlich viel hielt. Er gab Hans Klavierunterricht, mir Harmonielehre – auch spielten wir zusammen, indem er mich begleitete. In dieser Zeit trat Richard Strauss ins Musikleben Budapests. Bartók war begeistert, spielte uns vieles aus den Partituren vor und erklärte uns die Neuerungen und hauptsächliche Instrumentierung. Bartók war bescheiden – aber zu uns, den viel Jüngeren – sehr lieb. Als ich in die Akademie aufgenommen wurde, war das ein neues Leben für mich. Ich lernte weiter bei Schiffer, wurde in Kammermusik eingeweiht und hatte am Orchester teilzunehmen. Ich war um vieles jünger als die meisten – dadurch sehr verhätschelt. Für mich bedeutete das auch, in sozialer Hinsicht die Augen zu öffnen, denn die Kollegen kamen zumeist aus ärmeren Kreisen und mußten oft für ihren Lebensunterhalt arbeiten und kämpfen.

Die Schuljahre waren für Gyuri nicht aufregend. Er war Vorzugsschüler, moche aber keine Freunde. Er spielte im literarischen Verein in der Schule eine Rolle, führte dort z.B. Hebbel ein. Sein Professor für Literatur sagte ihm, man schreibe den Namen nicht mit zwei b – er kannte nur Hebel – und Gyuri mußte ihm erklären, wer Hebbel war. Zu Ehren des Lehrers muß ich

sagen: er war dankbar für die Bekanntschaft mit diesem großen Dichter. Dieser Lehrer hat sich auch menschlich ausgezeichnet benommen, als Gyuri im letzten Jahr im Unterricht einschlief. Sein Nachbar zeigte dies dem Lehrer an, der aber nur sagte: seid still, weckt ihn nicht.

Gyuris Einfluß auf meine Erziehung war eine stete. Wir hatten eine Erzieherin, Clara Fürst; wir nannten sie die Fürstin. Sie gab uns Stunden in Englisch und Französisch, spielte ziemlich gut Klavier, so daß sie uns auch begleiten konnte. Sie war für alles damals Moderne begeistert, las mit Hilfe Gyuris alle Bücher und sie debattierten stundenlang – ich hörte andächtig zu. Leider mußte sie uns familiärer Verhältnisse wegen verlassen. Es entstand eine große Lücke. Wie oft half der Zufall. Unser Freund Leo Popper stellte uns eine junge Studentin vor. Sie gefiel Gyuri und mir besonders gut. Auch den Eltern gefiel Rosi Hochstädter und so kam sie zu uns – vorläufig studierte sie weiter, war aber doch auch für mich da. Sie ging mit mir in alle Konzerte, in die Oper, auch in gesellige Kreise. Damals durften Mädchen aus gutbürgerlichen Kreisen abends nicht allein ausgehen. Meine Mutter war glücklich, dieses Amtes enthoben zu sein. Sie mußte zu viel mit mir in Konzerte gehen und da entstanden immer Reibereien. Sie kaufte natürlich ihrem Status entsprechend teure Plätze, die ich nicht wollte, weil meine Kollegen meist ganz hinten waren oder standen. So löste Rosi Hochstädter bei uns viele ähnliche Probleme. Rose Hochstädters Kommilitonin an der Universität war Gertrud Bortstieber. Gyuri und ich befreundeten uns mit ihr. Damals ahnten wir natürlich nicht, welch bedeutende Rolle sie im Leben Gyuris spielen würde. Bei meiner Aufnahme als Schülerin in die Akademie, fühlte ich, als ob der Himmel sich für mich öffnete. (Siehe: "Meine Jahre in der Akademie", aus dem Ungarischen übersetzt.)

Unser Vater war immer bereit, uns zu fördern und zu helfen. Er wußte aus Erfahrung, was es bedeutet, nicht lernen zu können. In dieser Zeit, wir waren 10 – 11 Jahre alt, fingen wir an, uns Vater zu nähern. Er trachtete, uns zu verstehen und verschloß sich nicht der Zeit, die sich in jeder Hinsicht änderte. Es war eine Epoche von tiefster Bedeutung für Ungarn – ökonomisch, politisch, wissenschaftlich und künstlerisch. Es war ein fühlbarer Aufschwung. Es gab viele Fabrikgründungen, dadurch ein regeres Geschäftsleben; die Stadt wuchs und wurde reicher und zog viele aus der Provinz heran. Auch die Bauernstädte änderten sich. Neue Schulen wurden errichtet und die technischen Erfindungen verhalfen zum modernen Leben: elektrisches Licht, elektrische Stadtbahn, bessere, schnellere Züge mit Schlaf- und Speisewagen. Die neuen Fabriken bekamen Arbeiter, die sich langsam in Verbänden

vereinigten. Kurzum: der Sozialismus trat ins Leben mit einer Tageszeitung. Die Soziologische Gesellschaft gründete sich mit einer Monatsschrift (Das XXste Jahrhundert). Gyuri wurde aufmerksam, ging in viele ihrer Vorlesungen und wurde mit vielen bekannt. Er bat auch Vater, mit ihm zu kommen. Resultat: große Begeisterung und persönliche Bekanntschaft mit den meisten dieser jungen Gelehrten – Jászi, (unleserlich), Ervin Szabó, Prof. Pikler. In dieser Zeit oder etwas früher kam Gyuri in Berührung mit Sándor Hevesi – Regisseur am Nationaltheater, einem jungen, hochbegabten Mann, der nicht zu Worte kam. Gyuri traf – mit einem seiner wenigen Freunde László Bànóczi, Marcel Benedek im Caféhaus. Ergebnis war die Gründung der "Thalia", einer freien Bühne, wo viele der großen Schauspieltalente entdeckt wurden. Es ist wie ein Wunder, daß die Thalia ins Leben kam. Die Gründer hatten keine Mittel, nur ihren großen Enthusaismus. Mein Vater half, indem er eine Wohnung in einem seiner Häuser zur unentgeltlichen Benutzung hergab. Die Möbel wurden aus ausgedientem Mobiliar (der Familie und von Freunden) hergestellt. Die jungen Schauspieler probten ohne Bezahlung. Der Onkel eines Mitarbeiters besaß ein (unleserlich) und erlaubte der Thalia, sonntags nachmittags dort zu spielen. Das erste Mal wurden drei Einakter gegeben. Einer war durch Preisausschreiben als "bester" gefunden worden. Es war das erstre Mal, daß Lengyel Merry Herts Name erschien. Ich glaube, einer der Einakter war eine französische Courteline. Es wurde ein durchschlagender Erfolg. Dann kamen Werke von großer Bedeutung, Hebbels "Maria Magdalena", Strindbergs "Vater". Es war nicht leicht, die Karten zu verkaufen, aber wir hatten doch gute Häuser. Viele der später bedeutenden Schauspieler sind aus diesen Aufführungen hervorgegangen. Hevesi bekam einen ihm gebührenden Platz am Theater.

Gyuri war in dieser Zeit sehr tätig. Er bewegte sich im Kreise der Intellektuellen und arbeitete viel. Unsere Freundschaft wurde immer enger, indem ich ihm blindlings folgte, überzeugt, damit das Richtige zu tun.

An unsere schweren Jahre zurückdenkend, muß ich Verschiedenes über Gyuri schreiben. Er hatte eine komplizierte Denkungsart, die sich früh zeigte, zum Beispiel, wenn er mit seinem großen Steinbaukasten baute. Es waren komplizierte Bauten, die oft tagelang dauerten. Er legte sogar Mosaikböden zu Kirchen und Palästen. Er spielte mit Pferden die wirklichen Rennen nach. Mir zuliebe spielte er beim Puppenhaus mit, wobei die Puppen mit der Eisenbahn zum Rennen fuhren und zurück, quasi wie zu einem (unleserlich). Er spielte viel mit mir, war sehr lieb zu mir, da ich eine wirkliche Puppenmamma war. Am meisten absorbierte ihn das Schachspiel. Noch heute kann

ich durch Gyuris Methodik gut spielen. Er war sehr zärtlich, fürsorglich zu mir und meine Erziehung, mein Fortschritt waren ihm wichtig. Er selbst las alles, was ihm in die Hände kam und hatte ein messerscharfes Urteil. Eine Haupteigenschaft war seine Bescheidenheit, die ihn sein ganzes Leben begleitete – aber er war nicht reich im Gegenteil.

Er war gewiß schon Student, denn er arbeitete jede Nacht am Schreibtisch, als er mir eines Morgens sagte, es sei ihm etwas beinahe Unheimliches passiert. Er habe geschrieben, aufgehört um nachzudenken, da sei es ihm gewesen, als ob plötzlich von "oben" eine Stimme zu ihm spräche und ihm diktiere. Ich denke, daß seine subtilen Nerven ihm damals einen Streich gespielt haben. Oder soll ich annehmen, daß er sehr verfeinerte Nerven hatte und auch einen tiefen Glauben? Ich glaube, es war nach den Berliner Jahren, als er sich mit dem Gedanken beschäftigte, zu katholisieren und in ein Kloster zu gehen um dort in Ruhe und Abgeschiedenheirt zu arbeiten. Heute sehe ich eine Brücke von hier zu seinem Beitritt zum Kommunismus, der für ihn auch eine Art Religion war. Er war Idealist.

Die *Violetta*-Briefe an Georg Lukács

"Und fragst Du mich, was mit der Liebe sei?
So sag ich Dir: ich kann mich nicht erinnern"

In dem berühmten 1973 aufgefundenen Koffer, den Lukács vor seiner Abreise nach Budapest Ende 1917 offenbar in äußerster Eile mit Manuskripten, Tagebuchaufzeichnungen, Notizen, Exzerpten, Rechnungen und Quittungen vollgestopft und der Deutschen Bank in Heidelberg übergeben hatte, fanden sich über 1600 Briefe, die meisten an Lukács, wenige von Lukács. Neben den Einzelveröffentlichungen der Briefwechsel mit Leo Popper, Paul Ernst und Ernst Bloch steht die auch auf diese Nachlaßfunde gestützte maßgebliche Edition "Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917, herausgegeben von Éva Karádi und Éva Fekete" im Metzler-Verlag, Stuttgart 1982. Dort ist die abenteuerliche Geschichte des Koffers nachzulesen (S. 5). In der Einleitung schreiben die Herausgeberinnen, daß sie Briefe lediglich privaten Charakters, mithin auch Liebesbriefe, nicht aufgenommen haben. Das gilt z.B. für die Liebesromanzen zwischen Lukács und Magda Schwarz und Hilda Bauer, während seine tragisch-existentielle Beziehung zu Irma Seidler dokumentiert ist.

Im Koffer fanden sich auch sieben in steil nach links gerichteter preziöser Schrift mit violetter Tinte geschriebene Briefe, die hier mit freundlicher Erlaubnis der Lukács-Erben und des Lukács-Archivs, Budapest, gedruckt werden, ergänzt um einige Schreiben, die auf unübersichtlichen Wegen in den Nachlaß von Theodor W. Adorno und durch dessen Witwe im September 1969, also schon vor dem Kofferfund, an das Lukács-Institut Paderborn gelangt waren. Es taucht eine Beziehung auf, die sich, wie ein Kenner der Materie Prof. Béla Bacsó in einem Brief vom März 1997 schreibt, im Kreis um das Seminar von Emil Lask gebildet hat. Ungewollt wurde daraus vielleicht eine wirkliche Liebesaffaire, möglicherweise war es aber nur die einseitige emotionale Zuwendung zu einem Mann, der interessant, reich, geistvoll und bewundert zuerst Maßstab bei der Beurteilung literarischer Versuche der Briefschreiberin, dann für Literatur überhaupt und zuletzt auch im Menschlichen wurde.

Erstaunlich, daß Lukács zwischen Briefwechseln mit Bloch, Mannheim, Simmel, Troelsch Vaihinger, Buber, Gottfried Salomon, Radbruch usw., beschäftigt mit Veröffentlichungen im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik und im Logos, mit der Theorie des Romans, der später aus dem Nachlaß veröf-

fentlichten "Heidelberger Ästhetik", der Ausarbeitung einer zweiten Ethik und seinem Habilitationsversuch, für die Beziehung Zeit gefunden hat. Noch mehr muß verwundern, daß alles sich während des ersten Welrkrieges entwickelt und abspielt: Lukács wurde 1915 zum Militärdienst eingezogen, war 1916 in Heidelberg, 1916/17 in Budapest und 1917 wieder zurück. In den Briefen kommt der Krieg im Osten an einer Stelle vor, während die Schreiberin sich sonst in Steiner'schen und George'schen Gedankenwelten bewegt und – wie die Anspielung auf das Johannes-Buch der Mandäer (eine gnostisch-dualistische Sekte der sogenannten Hemerobaptisten, die sich auf Johannes den Täufer beriefen) im Brief Nr. 11 zeigt – religiöser Esoterik zuneigt. Dieser Krieg hat bei Lukács den radikalen Bruch mit der bürgerlichen Welt – nicht ihrer Kultur – und seinen Übergang zur praktischen Politik im Sinne des Marxismus bewirkt. Und dennoch war zuletzt noch ein solcher Seitentrieb möglich.

Zum Werk von Lukács tragen die Briefe kaum bei. Daß Lukács zeitweilig von Kierkegaard inspiriert war, in einem Brief fällt als Resonanz darauf der Ausdruck "Existenz", ist bekannt.

Die Bezugnahmen auf Simmel und Lask sind sicher aus der fleißigen Lektüre der Schriften Lukács' und Gesprächen mit ihm zu verstehen. Allein der Hinweis in Brief. Nr. 4, Lukács deute Kunst als Chiffre der Metaphysik, zeigt entweder ein Mißverständnis, oder – und das ist durchaus wahrscheinlich – einen Vorgriff auf Jasper'sche Positionen.

Wohl ist für den heutigen Leser beruhigend, daß sich hier die menschlichen Wirkungen eines großen Mannes zeigen, der nicht nur aus Kopf und Vernunft bestand. Daß beide Partner verheiratet waren, erstaunt heute niemanden mehr; auch war Lukács Ehe mit der russischen Anarchistin Jelena Adrejewna Grabenko, mit der er gleichzeitig korrespondiert, nicht sehr glücklich. Vielleicht aber geht seine späte Stellungnahme gegen die erotischen Eskapaden der "zerrissenen Zigeunerseelen" ala Schnitzler auch auf solche Erfahrungen zurück.

Lukács Schreiben an seine Verehrerin – daß es solche gegeben hat ist nach dem Briefwechsel evident – sind nicht erhalten. Wohl gibt es ein Widmungsexemplar von Georg v. Lukács "Metaphysik der Tragödie". Auf dem vorderen Umschlag des Sonderdrucks aus der Zeitschrift Logos Bd. II (1911/1912 Heft 1) steht die handschriftliche Widmung des Autors "Für Violetta in freudiger und dankbarer Erinnerung an das Zusammensein am 24. August". Auf dem Rückumschlag ist – ebenfalls handschriftlich von Lukács vermerkt – Violet Plincke".

Um auf das Motto – von Brecht – zurückzukommen. Ich habe Lukács bei einem Besuch in seiner Wohnung ausdrücklich gefragt, was es mit diesen Briefen auf sich habe. Ohne zu überlegen, einfach, hart und überzeugend erwiderte er: "Ich kenne keine Violetta". F.B.

PS.

1. Mitteilung des Universitätsarchivs der Universität Heidelberg vom 22.9.1999

Die von Ihnen gesuchte Frau Violetta Plincke konnte in den Studentenakten im Universitätsarchiv Heidelberg in den Jahren 1900 bis 1930 nicht gefunden werden.

2. Mitteilung des Stadtarchivs der Stadt Heidelberg vom 1.10.1999

Violetta Plincke, geb. 18. Juni 1883 in St. Petersburg, geschieden (sie hat wohl ihren Geburtsnamen wieder angenommen), kam am 10. Januar 1917 von Freiburg/Breisgau nach Heidelberg, Untere Neckarstraße 96. Einen Monat später zog sie wieder nach Freiburg und kam von dort am 8. April wieder nach Heidelberg, Untere Neckarstr. 11. Ab 1. August 1917 war sie Goethestraße 10 wohnhaft. Am 1. Dez. 1917 verzog sie nach Kiel.

Weitere Angaben liegen uns nicht vor.

Nr. 1

1914 jul. 24
Freitag.

Sehr geehrter Herr von Lukács, –

Soeben ist Herr Herr Herrigel von Lasks Seminar (das ich heute versäumte) zu mir gekommen und erzählt mir, dass Lask seine esoterische Vorlesung auf Sonntag verlegen möchte, weshalb Hessen wiederum seinen Essay dann schon morgen lesen müsste. Wenigstens will Lask ihn darum bitten; auch wollte er Ihnen hinsichtlich dieser ganzen Angelegenheit telephonieren.

Was wird aus unserem geplanten Gespräch? – Ich habe grosse Lust dazu; wenn es aber infolge des Essays von Hessen nicht geht, so bitte ich Sie mir zu telegraphieren. Nur noch eine Bitte: es wäre mir lieb, wenn Sie im Laufe Ihrer telephonischen Unterredung mit Lask von meinem Besuch bei Ihnen nichts erwähnten. Dieses mag Ihnen reichlich – – – seltsam erscheinen; wenn Sie sich bis zu unserem Wiedersehen gedulden wollen, so werde ich Ihnen die Begründung geben.

Mit bestem Gruss Violetta Plincke

Nr. 2

Sehr geehrter Herr von Lukács, –

Dürfte ich Sie bitten so freundlich zu sein mir das 3te Heft 1913 des Logos zu schicken, welches, wie ich glaube Rickerts Aufsatz über das System der Werte enthält. Ich habe einige Seiten von diesem Aufsatz im Sommer gelesen, und habe nun keine Möglichkeit, mir einen "Logos" zu verschaffen um das Begonnene zu Ende zu lesen

Mit bestem Dank im Voraus und herzlichem Gruss an Sie und Ihre Gattin
18.XII.14 Ihre Violet Plincke

Nr.3

Hannover 12. VII.15

Lieber Herr von Lukács, –

Heute komme ich zu ihnen mit einer Bitte: wollen Sie so freundlich sein beiliegende kleine Essays durchzulesen und mir zu sagen, ob es einen Sinn hat, sie zu veröffentlichen?

Den ersten Essay Zur Psychologie des Rembrandt'schen Menschen) hatte ich Anfang März an die Frankfurter Zeitung geschickt. Er wurde sofort angeommen – aber nicht gedruckt. Nach einem Monat erkundigte ich mich in der Redaktion, wovon mir geantwortet wurde, dass mein Aufsatz in nächster Zeit erscheinen würde. Seither ist nichts geschehen. Ich will ihn deshalb zurückziehen, wenn Sie glauben, dass er bessere Figur machen würde in der Begleitung des grösseren Essays und gewiss dürften die beiden Sachen dann nur an eine Zeitschrift (welche ahne ich nicht), – nicht an eine Zeitung – geschickt werden. Es liegt mir daran, diesen Versuch zu machen – – Ihr Brief, den ich im April in Berlin erhielt, hat mir warme gute Freude bereitet. Ich erinnere mich sehr wohl, was Sie unter "existent" verstehen. – Es ist schön, für einander existent zu sein. Besonders, wenn die Last schwerer wird, und jähe Wendungen im Leben eintreten. – Das habe ich jetzt von Neuem prüfen können.

Gern würde ich nach Heidelberg kommen um Sie zu sprechen. Jedoch geht es nicht; vielleicht ist es auch so richtig.

Mit altem herzlichen Gruss an Sie und Ihre Frau Ihre Violetta Kricheldorff

Nr. 4

7.XII.15

Lieber Herr von Lukács, –

Ich danke Ihnen sehr für Ihren ausführlichen Brief. Ihre Worte Ihnen übel zu nehmen – das kann ich nicht gut fertigbringen; übelnehmen kann ich nur ein höfliches unechtes Lob, das aus Mangel an Vertrauen und Wahrheitsliebe mir gespendet würde. – Diese Situation ist aber zwischen uns, glücklicherweise, eigentlich nicht denkbar. –

Ich lese Ihre Worte über immanente Kunstbetrachtung und die Deutung der Kunst als Chiffre der Metaphysik – und fühle doch, dass ich Ihren Gedanken nur ganz schattenhaft zweidimensional, und nicht lebend körperhaft aufzunehmen vermag. Sicher müssen Sie, zu dessen Lebenswerk es gehört, eine immanente Kunstbetrachtung herauszuarbeiten, meine Art des Herangehens an ein Kunstwerk für vollkommen verwerflich halten. Jedoch kann ich nicht anders. Sie haben recht – es handelt sich hier um "letzte Positionen". Denn meine Betrachtungsweise stammt von keinem Einfluss von Simmel oder Kassner her.- Kassner kenne ich nicht, oder nur sogut wie gar nicht. Vor vielen Jahren habe ich ein oder zwei Essays von ihm gelesen, die mir aber jetzt ganz entschwunden sind. Simmel kenne ich wohl; doch ist dieses hier von keinem Belang, da ich auch ohne ihn zu kennen noch in Russland ähnlich über (unleserlich, vielleicht Rodin) und Claude Lorrain, dann später über Hodler gesündigt habe, wie jetzt über Giotto und Rembrandt. –

Soviel kann ich jetzt sagen: ich kenne die Gefahren meiner Kunstbetrachtung. Um sie mit einem Worte zu bezeichnen: ich glaube sie potenziert das Luziferische der Kunst, – und ich finde, dass ich wahrscheinlich nicht immer bei dieser Art bleiben werde. Wie es später wird, weiss ich nicht. Ich weiss nur, dass ich augenblicklich an ein Kunstwerk nicht anders herangehen kann, und dass ich, *für mich*, sehr viel aus ihr gewonnen habe. Deshalb hat sie für mich Wert. Ich glaube auch nicht, dass ich Allegorien mache. – Schön wäre es, wenn ich die Möglichkeit hätte Sie zu sprechen und einzusehen, ganz, was Ihre Kunstbetrachtung bietet. – Jedoch habe ich augenblicklich weder die geringste Möglichkeit, noch eigentlich auch Lust, nach Heidelberg zu gehen. Ich bin jetzt zu unheidelberg'sch, im weittragensten Sinn dieses Wortes. – ich muss warten, bis es anders wird.

Mit besten Grüssen und nochmaligem herzlichsten Dank

Ihre Violetta Kricheldorff.

Nr. 5

(undatiert)

Lieber Herr von Lukács

Wenn es Ihnen recht ist besuche ich Sie heute etwa zwischen 4 und 5 Uhr. Sollte Ihnen Tag und Stunde nicht zusagen, so benachrichtigen Sie mich telegraphisch davon.

Ihr Schweigen soll aber "Ja" bedeuten. –

Mit bestem Gruß Violetta Plincke

Nr. 6

(undatiert) Montag Nachmittag

Ihren Vorschlag zu mir zu kommen nehme ich sehr gerne an. Nur wäre mir Donnerstag oder Freitag doch lieber – bestimmen Sie selbst, – – Ihre Worte über Ihre Wohnung sind recht seltsam; doch haben Sie recht, insofern auch ich glaube, dass unser Gespräch vom vorigen Freitag vielleicht bei Ihnen gar nicht zustande gekommen wäre. Und vielleicht wäre es auch gut, wenn wir es (gerade es) fortsetzen könnten, weil es doch wie ein Anfang irgendeiner Klärung war. – Also – auf Wiedersehen! Schreiben Sie mir den Tag, der Ihnen besser zusagt. Die Stunde bleibt dieselbe – etwa 3/4 vier.

Mit gutem Gruss Violetta Plincke

Nr. 7

(Poststempel 10.8.17. undatiert)

Ich hätte eine Bitte an Dich, Lieber. Sie kommt nicht allein von mir, sondern auch in Rudolfs Namen. Willst Du uns nicht helfen im Entziffern einiger schwer zu erschliessender Stellen im Stern des Bundes? – Nimm ihn mal heraus aus Deinem Bücherschrank, und lies, bitte, das erste Buch (nicht den Eingang, aber das erste Buch. Ob Dir dann das auf Seite 20 stehende durchsichtig wird – Und dann weiter 28.... Rudolf möchte so gerne wissen, wer diejenigen – konkret genommen – sind, die mit "Helfer von damals" (S. 32) angeredet werden. Mir selbst ist vielmehr Rätsel wer die "Äussersten von rundumsauster Klippe" sind. S. 35 und weiter bis S. 38 inclusive.

Oder ist Dir garnicht danach zu Sinn George zu lesen? – Dann lass es und ich – wir Beide – wollen gerne warten. –

Mit einem Gruss in Treue Violetta

Nr. 8

(Poststempel: Heidelberg 16.8.17.10-11 V. undatiert)

(Adresse auf dem Briefumschlag: Herrn Dr. v. Lukács / *hier* / Keplerstr. 28 I Absender: V. Plincke / *hier* / Goethestr. 10, so auch auf allen erhaltenen Briefumschlägen.)

Lieber Herr von Lukács, –

Leider geht es heute nicht – denn ich habe für den Nachmittag eine kleine Fahrt nach Ladenburg mit meiner Freundin vor – wenn das Wetter es erlaubt. Aber morgen bin ich daheim. Würde Ihnen morgen recht sein. Etwa um 4 herum?

Schweigen bedeutet "Ja". Mit bestem Gruss Violetta

Nr. 9

(undatiert)

Nur eine Antwort auf Deine Frage, denn ich bin in grosser Eile. Die Adresse des Steingeschäfts ist: Bunsenstraße 24 Mineraliencomptoir Rodrian. – Da aber der Besitzer jetzt meist in der Umgebung Heidelbergs Steine schlägt, so bittet er ihn im Voraus zu benachrichtigen wann man ihn aufsuchen will. Die Mittagszeit, so um 1 herum, ist durchaus die günstigste; weil man bei schlechter Beleuchtung sich nicht so zurechtfinden kann. Also schreibe ihm nur zeitig eine Karte, und er wird Dir dann alles zeigen. –

– – –

Eben hatte ich einen Brief von Rudolf mit der Mitteilung über die Predigt. Du weisst schon alles. Ich bin so voll Freude. Ganz voll. Ich würde Dir sagen warum, aber dann müsste ich lange und viel schreiben, was ich jetzt nicht kann. –

Und Du bist gehetzt in "technischen" Angelegenheiten. ... Ach Du ... Ich wollte, ich hätte nicht diesen Papierfetzen vor mir, sondern Deine lebendige Hand, die dann in Empfang nehmen könnte, was ich in sie hineinströmen möchte. ...

Lebwohl, Lieber, auf Wiedersehen – Violetta

Nr. 10

(Poststempel: Heidelberg 4.10.17. 4-5 N.) 1917 okt.4.

Lieber, – Sag, bist Du heut auch so ganz tief froh aufgewacht? Ich bin es – und das war so wunderbar. Und im Augenblick der Wiederkehr zum Tagesbewußtsein schwirrte ganz rasch aber klar das Bild eines strömend bewegten gelben reifen Kornfeldes mir durch den Sinn.... das war die Spiegelung der Ruhe und Sättigung von gestern Abend, der Verheissung dessen, was uns, will's Gott, in fernen Zeiten noch beschieden ist. –

Heut bist Du nicht mehr welk und mürb, nicht wahr? Denn Du bist jetzt von dem Gestalten, Ordnen, Hüten und Pflegen aller Dinge der Natur von den hehren dienenden Mächten – Und von dem, wie wir Einlass gewinnen können in ihre Herrschaftskreise durch die Tore, die allerwärts unserer harren: durch die Bläue des Himmels, und das Grün der Pflanzendecke, durch die Schneehülle und den sprühenden Wasserstrahl ... Und Du weisst nun auch aus welchen Regionen die Gruppenseelen von Tier und Pflanze und Stein sich ergiessen: wie die Lebenskräfte des Goldes von den erhabensten Luziferischen Sonnengeistern selbst verwaltet werden und wie das Silber das Sein des Goldes mit einer Opfertat ausgleichen muss. Und was das Wesensgewebe ist, das wir "Naturgesetze" nennen; und die Gestalt, die der leibhaftige *Sinn* der Erde ist..

Ich vertraue ja so, wie all dieses neue Wissen Dir zur Saat wird, deren Aufgabe ich, wir alle, in deiner Ethik einmal erleben werden.

Ich weiss: so wolltest Du Deine Ethik nicht anlegen. Nur im Umriss sollte ihre Basis, vielleicht noch durch die Möglichkeit ihrer Gestaltung dargetan werden. Wie aber, wenn neues Wissen Dir auch neue Pflichten bringt? – Du wirst sie ja nicht verleugnen ....

Und nun lass mich noch deine Stirn küssen, weil ich so voller Freude und Dankes bin. – Violetta

Nr. 11

(Stempel: Heidelberg.8.10.17. 9-10V.undatiert)

Montag früh.

Ich werde heute nicht kommen, Lieber. Es hindert mich nichts Äusseres; aber ich glaube, ich muss ein wenig allein bleiben. Ich habe in den letzten Tagen russische Zeitungen gelesen: Bericht der Moskauer Konferenz Suchomlinow-Prozess mit Details aus den ersten Stadien desKrieges, zuletzt Durchbruch der Front und Verlust Rigas. Ich will Dir heut nichts davon sagen wie das alles war. – Nur soviel: dass ich in *dieses* alles versetzt, solch Ruhe und Sicherheit empfand – weiss der Himmel in welchem unnennbaren Punkt meines Wesens – wie schon lange nicht mehr. Denn trotz dem konkret umfassenden Gewühl der Geschehnisse, fühlt man sich irgendwie nicht ganz unvorbereitet, in die Mitte zu treten und irgendwelche Fäden aufzunehmen. – Da habe ich nun das Vertrauen gewonnen dass auch das was ich jetzt tue und treibe auf eine geheimnisvolle Weise zur Vorbereitung des Kommenden wird. – Und Ruhe ist in mich eingezogen.

Ich will diesen Tag wissen, wann ich Dich wieder sprechen werde. Ich habe eine seltsame Abneigung gegen Abmachungen zwischen Dir und mir. So ist es mir lieber zu wissen, dass Du zu mir kommst gerade dann, wenn Du mich sehen möchtest. Dann klopft Du an und wir werden ein paar gute Stunden verleben, – wenn diese uns geschenkt werden. –

Mit warmen Gruss Violetta.

Nr. 12

1917 okt.10. Mittwoch

Erst jetzt kann ich Ihnen das sagen, was ich schon so lange und so gerne habe aussprechen wollen: meine grosse, tiefe Dankbarkeit. – Unseren Abschied in Heidelberg habe ich in keiner guten Erinnerung. Sie waren irgendwo ferne, ferne von mir, und ich ich fühlte, dass keines meiner Worte Sie hätte erreichen können, selbst wenn ich den Mut gehabt diese Worte auszusprechen. Aber auch abgesehen von unserem Abschied – alles ist doch recht anders gegangen, als ich es mir nach unseren beiden ersten Gesprächen im iuli gedacht hatte. Warum? Wer weiss es? Ich weiss nur von einer Schuld von mir: ich glaube, ich habe Sie zu froh und zu sicher willkommen geheissen als Einen, der mir Schönes schenken konnte. Zu leicht waren die Brücken geschlagen. Deshalb mussten sie brechen. – Aber das Band der Dankbarkeit, das in mir lebendig wurde von dem Augenblick an, wo ich zum ersten Mal Ihre "Metaphysik der Tragödie" las, und heute, wo ich Ihr Buch

nocheinmal in die Hand nahm, wieder so seltsam wach wurde – dieses Band kann nicht vernichtet werden.

Ich glaube nicht, dass Sie meiner auch nur ein einziges Mal seit meiner Abreise gedacht haben – und dieses wäre mir recht. Aber ich glaube, dass wir uns noch sehen werden; sei es auch nur in jener fernen Zukunft, wenn es mir vergönnt sein wird das in Heidelberg noch dumpf und gestaltlos gewesene zur vollen Reife zu bringen.

Auf Wiedersehen und – Sand. Violet Kricheldorff

Nr.13

1917 okt. 15.

Bitte können Sie vielleicht schon morgen kommen? Ich würde mich freuen. – Die Stunde bleibt die alte. Keine Antwort bedeutet "Ja".

Montag Abend Herzlichen Gruss V.P.

Nr. 14

undatiert

Lieber –

Nimm diese Rosen und stelle sie auf Deinen Tisch und lebe mit ihnen ein wenig, so wie ich mit meiner einsamen roten Rose in der schlanken weissen Vase – weisst Du noch? – diese Tage gelebt habe.

Vielleicht werden sie Dir auch zur lebendigen Vorankündigung dessen, was uns Menschen ausmacht, wenn wir diese unsere mineralische Daseinsstufe vollendet und die nächste – die pflanzliche – werden erklimmen können. Wenn wir nicht mehr unser heutiges dumpfes schweres Blut haben werden, sondern solch lichten Saft, wie er in dem feinen Geäder des Rosenblattes rinnt. Und der Duft der Luft ... ist es nicht eine Offenbarung der zukünftigen Art und Gesetzmässigkeit unseres Wesens? – Seitdem ich im Laufe des letzten Jahres so oft rote Rosen in meinen Händen gehabt, beginnt mir das Geheimnis der roten Rosen am schwarzen Kreuz aufzugehen,

Im Johannes-Buch der Mandäer steht geschrieben "Und das Mysterium des Fleisches ist die Rose". Unverständlich klingen diese Worte zunächst. Und ganz durchsichtig werden sie, wenn man dem Sich verschließen einer Rosenknospe zuschaut. – So ist es mir ergangen und so ergeht es wohl auch Dir. – –

– heut nacht im Halbschlaf rollte alles wieder an mir vorbei: Was Du von Irma erzähltest; und die schönen Bilder Deines Freundes und diejenigen von Ljena. Ich

liebe ihr Gesicht so, Du weisst, und ich glaube, sie auch darum zu kennen (denn man kann ihr Gesicht lieben nicht ohne sie dabei kennen zu lernen): wenn wir uns auch aller Wahrscheinlichkeit nach kein Sterbenswörtlein in diesem Leben sagen werden, dann klangen doch die ungarischen Gedichte nach: wie er *lacht* ob Gottes Coquetterie, der sich in Grass und Strauch zu verbergen glaubt. Zuletzt noch das ganze Filigranwerk der unverständlichen ungarischen Worte; und die beiden Worte, die ich erhaschte: ich kann sie auch aussprechen, nicht schreiben (Geliebte ... Sehnsucht ... Du entsinnst Dich)

Das alles war schön. – –

Doch morgens wachte ich auf. – mir war, ich weiss nicht wie ... So als ob man bis an den Rand voll von Fragen wäre – nein, nur eine Frage ist es – die man nicht klar fassen kann. Man weiss nicht, wo sie ist; was sie ist? – Jetzt weiss ich es.

Sieh, ich glaube ich habe in den letzten Tagen mit Dir soviel – stumm – gesprochen, und das nicht in der Art, wie wir einander jetzt gegenüber stehen, sondern leise, dumpf gemahnend an die Art, wie es sein wird, wenn man von Angesicht zu Angesicht sich erschauen wird. Und die beiden Arten, nebeneinander gesetzt, sind wie laues, zaghaftes Kerzenlicht neben dem weissen heissen Stern unter der Cassiopeia, den ich Dir gestern zeigte, als wir über die Brücke gingen. Und wenn ich heute bei Dir bliebe, so wäre es nur Kerzenschein für Dich und mich. Heut habe ich aber keine Geduld dafür. – Du verstehst Ungeduld, weiss ich; darum sage ich Dir dieses. Wenn es wieder besser wird, dann sprechen wir wieder miteinander. Du kommst zu mir, oder ich zu Dir – wie es sich treffen mag.

Bis dahin – lebwohl ...– Violetta

Nr. 15

Poststempel 15.10.17. undatiert)

Montag früh.

Du Lieber, –

Ich bin noch immer in der Freude Deine Hand geküsst zu haben. Sieh: da ich mich so vor Dir geneigt, habe ich eine neue Gemeinschaft mit Dir eingehen dürfen. Auch hat erst dieser Kuss der Hand dem Kuss der Stirn die volle Wahrheit gegeben. –

Und meinst Du das andere Gute? Dass Du mir gesagt hast, es täte Dir weh mich im Winter hier allein zu wissen. Und so wie Du das gesagt hast – das war schön ....

Du bist bei mir. – Violetta

Nr. 16

(Poststempel Heidelberg 15.10.17.9-10 V.) undatiert

Als Du Gestern...
Sonntag Morgen

Sieh Georg, als Du gestern fort warst, da brannte es in mir ... dass ich so plötzlich, so urplötzlich, mich unverstanden hatte mit Dir über solche Dinge zu reden, wie dieser unselige Brief.

Genug, dass er überhaupt geschrieben wurde, und dass er mich nicht mehr als persönliche Kränkung zu berühren vermochte ... Alles Ausschreiten darüber hinaus gehört hinter meine Lippen und nicht über sie hinaus. Dazu kommt noch dieses: Du musst jetzt glauben, Lute *(?)* habe nicht das richtige Verhältnis zu materiellen Gütern .. doch das hat er wirklich. Und nie das leiseste Kleinliche dabei. ..Blos wurde hier in diesem Brief alles schief, weil der Brief als Ganzes nicht dem Boden entstammte, auf dem wir allein verkehren dürfen. – jetzt. Und die Qual darum hätte bei mir bleiben sollen. Mir ist, als hätte ich mit meinen gestrigen Worten Schlechtes in die Welt gesetzt; als Lüge kann ich nichts zurücknehmen, – es ist ja alles wahr, was ich sagte: nur dass es hätte verschwiegen bleiben sollen. Du weisst: ich habe mich nicht geschämt vor Dir, als Du mich in Not sahest. Dieses hier ist aber etwas, worum ich Dich um Verzeihung bitten möchte. – Vergib mir das gestrige. –

Und dann war die alte Ungeduld wieder da; gestern Abend und heute ganz früh, als ich aufwachte so ganz bar des Gefühls in den Sternenwelten erfrischt und neuerfüllt gewesen zu sein. Nein, ich will diese Ungeduld nicht verscheuchen; sie ist ein treuer Wachtposten unseres wahrhaften Zusammenseins und eine Hüterin auch des jetzigen. Wenn ich es durchlebe mitten in der Evangelienarbeit und dann morgens und abends – Du weisst wann. Nur wenn sie einen wieder durchrüttelt, dann ist es schwer. –

Eine Bitte: Lies das Markus-Evangelium durch. Gestern Abend kam ein netter Brief von Rudolf, heut Morgen wieder einer. ...Unendlich viele Belege und Ausführungen des in der (unleserliches Wort) angedeuteten Aufbau des Evangeliums. Er legt Wert darauf, dass Du diese Gedanken kennst, um sie aufzunehmen, oder sie zu korrigieren.. Leider kann ich Dir die Quellen nicht schicken, weil sie mit

anderem Brieflichen auf demselben Bogen sind. Doch können wir zusammen die wir zusammen die Stellen durchnehmen. Ich habe bis jetzt auch nur die angegebenen Verse nachschlagen können, was aber noch nicht fruchtbar genug ist, solange das Gefüge in seiner Gesamtheit nicht konkret und lückenlos einem vor Augen steht. –

Du liest das Evangelium nicht wahr? und kommst dann zu mir. –

Lebewohl, Lieber, gib mir die Hand. –

Violetta

Thomas Thelen

Auswahlbibliographie. Sekundärliteratur zu Georg Lukács (1985-1989)

ALEKSANDROWICZ, DARIUSZ: Lukács' Theorie der „Verdinglichung" und die hegelsche Metaphysik. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 39, Meisenheim 1985, S.273-288.

ALMÁSI, MIKLÓS: Georg Lukács – wie wir ihn heute sehen. In: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Das Werk und Wirken von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung. Internationales Symposium 12.März 1985. Wuppertal 1985 (= Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung. 4.). S.26-31.

ALMÁSI, MIKLÓS: Lukács – the Moral Philosopher: A Contribution to His 'Invisible' Portrait. In: The New Hungarian Quarterly. 26. Budapest 1985. H.99. S.26-35.

ALMÁSI, MIKLÓS: Die Geburt des ontologischen Gedankens. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.210-21.

ALMÁSI, MIKLÓS: György Lukács and the Crisis of European Culture. In: Ranki, György; Pok, Attila (Hg.): Hungary and European Civilization. Budapest 1989. S.467-80.

ANDERSON, ZSUZSANNA BJORN: The Young György Lukács and Dostoevsky. In: Dostoevsky Studies. 8. Salt Lake City 1987. S.188-97.

BAHR, EHRHARD: Georg Lukács's 'Goetheanism': Its Relevance for His Literary Theory. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.89-95.

BARON, FRANK: Das Sokrates-Bild von Georg Lukács als Quelle für Thomas Manns „Tod in Venedig". In: Jost, Roland; Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (Hg.): Im Dialog mit der Moderne. Zur deutschsprachigen Literatur von der Gründerzeit bis zur Gegenwart. Jakob Steiner zum 60.Geburtstag. Frankfurt/M. 1986. S.96-105.

BAYER, JÓZSEF: Zur politischen Philosophie von Georg Lukács. In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.19-30/a. Auch in: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.177-85.

Bayer, József: On Lukács's Later Political Philosophy. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.181-88.

Beiersdörfer, Kurt: Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus. Frankfurt/M. 1985.

Bendl, Júlia: Herkunft eines Philosophen. Die Kindheit von Georg Lukács. In: Hungarian Studies. 5. Budapest 1989. H.1. S.75-90.

Benseler, Frank: Materialismus und Innovation. In:Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte. 32. 1985. H.8. S.702-9.

Benseler, Frank: Unkonstruierbare Fragen: Literatur als Geschichte, Überbau als Basis? In: Etudes germaniques. 41. H.3. Paris 1986. S.327-340.

Benseler, Frank: Zur „Ontologie" von Georg Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.253-63.

Berman, Marshall: Georg Lukács' Cosmic Chutzpah. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.137-52.

Bermbach, Udo: Die Aufhebung der Politik durch revolutionäre Philosophie. Überlegungen zu einigen frühen Schriften von Georg Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.156-76.

Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987.

Bermbach, Udo; Trautmann, Günter: Georg Lukács – Traditionalist oder Erneuerer des Marxismus? In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.14-25.

Bernstein, J.M.: Lukács' Wake: Praxis, Presence and Metaphysics. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.167-95.

Bertozzi, Roberto: Gli attacchi di Lukács contro il teatro epico brechtiano, I & II. In: Cristallo: Rassegna di Varia Umanita. 26;27. Bozen 1984;1985. H.3;1. S.49-54; 41-50.

Bessonov, B.N.; Narsky, Igor S.: Georg Lukács as a Philosopher and a social Thinker. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.15-18.

Betz, Albrecht: Lukács als Literaturstratege der Volksfront. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.150-59.

Bien, Joseph: Is the Party a Philosophical Problem? In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.121-26.

Blakeley, Thomas J.: Lukács and the Frankfurt School in the Soviet Union. In: Studies in Soviet Thought. 31. Fribourg, Dordrecht 1986. H.1. S.47-52.

Bloch, Jan Robert: Die Gesichter der Kristalle. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.281-85.

Boella, Laura: Ethik und Ontologie beim späten Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Bochum 1986. S.155-74.

Boella, Laura: Wirklichkeit und Verwirklichung. Die Bedeutung von Lukács' Verdinglichungskritik für Bloch. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.307-25.

Böni, Otto: Georg Lukács – Biographie und Editionsgeschichte. In: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur. 67. H.7/8. Zürich 1987. S.177-178.

Bolz, Norbert: Der Geist des Kapitalismus und der Utopie. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.48-59.

Bondy, Francois: Georg Lukács' Sprung in den Glauben. In: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur. 67. H.7/8. Zürich 1987. S.115-17.

Browne, Paul: Philosophy as Exile from Life: Lukács' „Soul and Form". In. Radical Philosophy. 53. London 1989. S.20-30.

Braun, Eberhard: Ein Lokalpatriot der Kultur. Kontinuität und Bruch im Denken von Georg Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.141-53.

Brun, Jacques: Autour de la Théorie du roman. In: Etudes Germaniques. 41. Paris 1986. H.3. Nr.163. S.288-300.

Buhr, Manfred: Georg Lukács and Contemporary Bourgeois Ideology. In: Soviet Studies in Philosophy. 25. White Plane/NY 1987. H.4. S.87-97.

Buhr, Manfred: Anmerkungen zu Georg Lukács. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.11-25.

BUHR, MANFRED: Georg Lukács and the Bourgeois Mind in the Twentieth Century. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.30-41.

BUHR, MANFRED; LUKÁCS JÓZSEF (HG.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987.

CACINOVIC-PUHOVSKI, NADEZA: Lukács in Heidelberg. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.61-68.

CASES, CESARE: Quando Lukács guidava. Le nostre lettere 1958/64 [mit Textpublikation]. In: Belfagor. Rassegna di varia umanita. 40. Florenz 1985. S.55-74.

CASES, CESARE: Georg Lukács und Goethe. In: Goethe-Jahrbuch. 103. Weimar 1986. S.138-51.

CASTILLO,DEBRA-A.: Georg Lukács: Forms of Longing. In: Criticism. 28. Detroit 1986. H.1. S.89-104.

CAZZANIGA, GIAN MARIO: Il centenario Lukácsiano. In: Rivista di Storia della Filosofia. 41. Milano 1986. S.149-54.

CERUTTI, FURIO: Georg Lukács und die Kritische Theorie. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.113-19.

CHATTERJEE, KALYAN K.: Lukács on Tagore: Ideology and Literary Criticism. In: Indian-Literature. 31. New Delhi. 1988. H.3. Nr.125. S.153-60.

CHORNEY, HAROLD: The End of the Proletariat: Class Consciousness and the Essence of Being in George Lukács. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.43-58.

COHEN, M.: Portrait of the Young Lukács. In. Dissent. 34. New York 1987. H.3. S.368-73.

COHEN, ROBERT: Die gefährliche Ästhetik Ernst Ottwalts. In: The German Quarterly. 61. Cherry Hill/NJ 1988. H.1. S.229-248.

CONGDON, LEE: Lukács's Realism. From „Geschichte und Klassenbewußtsein" to the „Blum Theses". In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.127-139. Auch in: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.169-79.

CORREDOR, EVA L.: György Lukács and the Literary Pretext. New York 1987.

CUEVAS-MOLINA, RAFAEL: Lukács: Lo teleologia y lo causal en la existencia social. In: Revista de Filosofia de la Univ. De Costa Rica. 25. 1987. H.1. S.59-69.

DANNEBERG, LUTZ; MÜLLER, HANS-HARALD: Wissenschaftliche Philosophie und literarischer Realismus. Der Einfluß des Logischen Empirismus auf Brechts Realismuskonzeption in der Kontroverse mit Georg Lukács. In: Exil. Sonderband 1. Maintal 1987. S.50-63.

DANNEMANN, RÜDIGER: Das verdinglichungsproblem und Habermas' Versuch einer Reformulierung. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.105-24.

DANNEMANN, RÜDIGER (HG.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986.

DANNEMANN, RÜDIGER: Die verleugnete Gegenwart der Verdinglichung. In: Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte. 32.1985. H.8. S.709-13.

DAY, RICHARD B.: Hegel, Marx, Lukács: The Dialectic of Freedom and Necessity. In: History of European Ideas. 10. Oxford 1989. S.907-934.

DESIMONE, ANTONIO: Lukács e Simmel. Il disincanto della modernita e la antinomie della ragione dialettica. Lecce 1985.

DOLGOV, K.M.:Aesthetics of Georg Lukács. In: Dialectics and Humanism 15. Warschau 1988. H.4. S.119-31.

DUPRE, LOUIS: Objectivism and the Rise of Cultural Alienation. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.77-98. Auch in: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.70-85.

ELM, LUDWIG: Konservatives Denken heute – neuer Aufbruch zur Zerstörung der Vernunft. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.109-120.

EÖRSÍ, ISTVÁN: The unpleasant Lukács. In:New German Critique. 42. 1987. S.3-16.

FAHRENBACH, HELMUT: „Marxismus und Existentialismus" – im Bezugsfeld zwischen Lukács, Sartre und Bloch. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.45-69. Auch in: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.326-44.

FAIRLEY, IAN: Lukács and His Others; Proceedings. of Essex Conference on Sociology of Literature, July 1984. In: Barker, Francis; Hulme, Peter; Iverson, Margaret; Loxley-Diana (Hg.): Europe and Its Others. Colchester 1985. S.133-145.

FEENBERG, ANDREW: Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory. New York 1985.

FEENBERG, ANDREW: The Question of Organization in the Early Marxist Work of Lukács. Technique or Praxis? In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.125-56.

FEHÉR, FERENC: Lukács, Benjamin, Theatre. In:
Theatre-Journal. 37. Baltimore 1985. H.4. S.415-25.

FEHÉR, FERENC: Lukács und Benjamin: Affinitäten und Divergenzen. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.58-70.

FEHER, ISTVÁN: Lukács e la Filosofia contemporanea: Il Problema della Ragione. In: Giornale Metafisica. 10. Turin. H.2 1988. S.269-98.

FEJTÖ, FRANCOIS: György Lukács et la politique. In: Esprit. 10. Paris 1985. S.1-13.

FERDINANDY, MIGUEL DE: Georg Lukács y Thomas Mann. In:
La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico. 34 San Juan 1986. Nr.131-133. S.309-328.

FLEGO, GVOZDEN; SCHMIED-KORWARZIK, WOLFDIETRICH (HG.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986.

FLEGO, GVOZDEN; SCHMIED-KORWARZIK, WOLFDIETRICH (HG.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986.

FÖRSTER, WOLFGANG: Georg Lukács und die klassische deutsche Philosophie. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987.S.175-86.

FRANCO, VITTORIA: La maturita di Lukács. In. Giornale Critico della Filosofia Italiana. 64. Firenze 1985. H.1. S.151-56.

FRANCO, VITTORIA: Ontologie, Ethik und Erneuerung des Marxismus. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.112-22.

FRANCO, VITTORIA: Lukács e Habermas: Un confronto sull'etica. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia

politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.289-98.

FRÖSCHNER, GÜNTER: Der junge Lukács. Gymnasialzeit, Jurastudium, Thali-Gesellschaft, Philosophiestudium, publizistische Tätigkeit. In: Weimarer Beiträge. 31. 1985. H.4. S.580-601.

GERLACH, HANS-MARTIN: „Die Zerstörung der Vernunft" und die Vernunft der Zerstörung. Bemerkungen zu Georg Lukács' Analyse und Kritik der spätbürgerlichen Philosophie. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.121-129.

GIBBON, PETER: Lukács: the road to the Blum theses. In: Economy and Society. 14. 1985. H.4. S.474-511.

GIGLIOLI, GIOVANNA: El papel del Leninismo en „Historia y conciencia de clase". In: Revista de Filosofia de la Univ. De Costa Rica. 23. San Jóse 1985. H.59. S.151-60.

GIGLIOLI, GIOVANNA: El leninismo Lukácsiano de los anos de „Historia y conciencia de clase". In.: Revista de Filosofia de la Univ. De Costa Rica. 24. San Jóse 1986. H.60. S.217-28.

GIGLIOLI, GIOVANNA: Leninismo y Marxismo en „Historia y conciencia de clase". In: Revista de Filosofia de la Univ. De Costa Rica. 26. San Jóse 1988. H.63/64. S.113-24.

GLUCK, MARY: Georg Lukács and his generation 1900-1918. Cambridge, London 1985.

GLUCK, MARY: Toward a Historical Definition of Modernism – Georg Lukács and the Avantgarde. In: Journal of Modern History. 58. Chikago 1986. H.4. S.845-82.

GOZSTONY, PETER: Lukács, Kun, Hegedüs. 3 Schicksale – 3 Biographien. In: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur. 66. Zürich 1986. S.997-1006.

GRAUER, MICHAEL: Die entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von Georg Lukács. Königstein/Ts. 1985.

GRAUER, MICHAEL: Die Sehnsucht nach einem kommenden Gott: In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.13-18.

GRAUER, MICHAEL: Die Eroberung des Lebens. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987 S.69-91.

GREVEN, MICHAEL TH.: Krise der objektiven Vernunft. Entfremdung und ethischer Dezionismus bei Georg Lukács und Max Weber. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.97-122.

GRONDIN, JEAN: La Reification de Lukács et Habermas. In: Archives de Philosophie. 51. Paris 1988. H.4. S.627-646.

GRONDIN, JEAN: Reification from Lukács to Habermas. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.86-107.

HANAK, TIBOR: Glaubenselemente im Denken von Georg Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.31-44.

HARDT, HANNO: Critical Theory in Historical Perspective.
In: Journal of Communication. 36. Cary 1986. H.3. S.144-154.

HARRIES, KARSTEN: Die Ungegenwärtigkeit der Erfüllung. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.229-48.

HARTH, DIETRICH: Georg Lukács in Heidelberg 1912-1918.In: Ruperto-Carola: Forschungsmagazin der Universität Heidelberg. 38. 1986. H.74. S.130-133.

HASLINGER, JOSEF: Das Paradigmatische der Kunst. Der junge Georg Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.19-29.

HASLINGER, JOSEF: Das Paradigmatische der Kunst im Denken von Ernst Bloch. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.239-46.

HEATH, STEPHEN: Realism, Modernism, and 'Language-Consciousness'; Essays in Honor of J. P. Stern. In: Boyle, Nicholas; Swales, Martin (Hg.): Realism in European Literature. Cambridge 1986. S.103-22.

HEISE, WOLFGANG: Georg Lukács – historische Position und sein Totalitätsbegriff. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.187-99.

HELLER, AGNES: Lukács and the holy Family. In Telos. 62. St.Louis 1984/85. S.145-53.

HELLER, AGNES: The Power of Shame. London, Boston, Henley 1985.

HELLER, AGNES; DANNEMANN, RÜDIGER: Ethik-Briefwechsel. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.195-207.

HELLER, AGNES: Lukács und die heilige Familie. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.143-57.

HELLER, AGNES: Die Philosophie des alten Lukács. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.125-142.

HELLER, AGNES; FEHER, FERENC (HG.): Reconstructing Aesthetics: Writings of the Budapest School. Oxford 1986.

HEPPNER, SIEGLINDE: Georg Lukács' Auffassungen über das Verhältnis von Natur und Gesellschaft in seinem Spätwerk. In: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Das Werk und Wirken von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung. Internationales Symposium 12.März 1985. Wuppertal 1985 (= Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung. 4.). S.13-19.

HEPPENER, SIEGLINDE: Georg Lukács' Auffassungen über Arbeit als Fundamentalkategorie und das Subjekt-Objekt-Problem in seinem philosophischen Spätwerk. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.208-18.

HEPPENER, SIEGLINDE; WRONA, VERA: Georg Lukács (1885-1971). In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1985. H.4. S.289-305.

HERMANN, ISTVÁN: Georg Lukács. Sein Leben und Wirken. Köln, Wien, Graz 1985.

HEVESI, MARIA: Lukács in the Eyes of Western Philosophy Today. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.42-50.

HOHENDAHL, PETER UWE: Art, work and modernity: the legacy of Georg Lukács. In: New German Critique. 42. 1987. S.33-49.

HOLZ, HANS HEINZ: Lukács und Bloch – Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten. In: Dialektik 11. Wahrheiten und Geschichten.Philosophie nach 45. Köln 1986. S.192-205.

HOLZ, HANS HEINZ: Georg Lukács und das Irrationalismusproblem. In: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Das Werk und Wirken von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung. Internationales Symposium 12.März 1985. Wuppertal 1985 (= Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung. 4.). S.32-38. Auch in: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Ak-

tualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.60-81.

HOLZ, HANS HEINZ: György Lukács e il problema dell'irrazionalismo. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.215-236.

HONNETH, AXEL: Eine Welt der Zerrissenheit. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.39-52

IGNATOW, ASSEN: Is there a 'Proletarian Standpoint'? In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.157-66.

INFRANCA, ANTONIO: Fenomenologia e Ontologia nel Marxismo di Lukács. In: Giornale di Metafisica. 8. Turin 1986. H.4. S.357-70.

ISTVÁN, KIRÁLY: György Lukács' Monarchiebild. In: Acta Litteraria Academia Scientiarum Hungaricae. 31. H.3/4. Budapest 1989. S.3-12.

JASINSKI, BOGUSLAW: Philosophical Problems of Marxism in Georg Lukács' „History and Class Conciousness". In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. 131-41.

JAY, MARTIN: Lukács, Bloch und der Kampf um eine marxistische Totalitätskonzeption. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.298-306.

JHA, PRABHAKARA: Lukács, Bakhtin and the Sociology of the Novel. In: Diogenes. 129. Paris 1985. H.2. S.63-90.

JODL, ANGELIKA: Der schöne Schein als Wahrheit und Parteilichkeit. Zur Kritik der marxistischen Ästhetik und ihres Realismusbegriffs. Frankfurt/M. 1989.

JOOS, ERNEST: General Ontology as Foundation of Social Being in Georg Lukács's „Ontology". In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.59-72.

JOOS, ERNEST: Le rapport entre „expérience esthétique" et „aliénation" dans l'*Ontologie* de Georges Lukács. In: Laval Théologique et Philosophique. 42. Quebec 1986. S.345-60.

JOOS, ERNEST: Alienation in George Lukács's Ontology. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.99-116.

JOOS, ERNEST (HG.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987.

JOPKE, WALTER: Lukács und Lenin 1924. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.279-85.

JUNG, WERNER: Bemerkungen zu den frühen ästhetischen Theorien von Bloch und Lukács. In: Vor-Schein. H.5. Nürnberg 1986. S.21-27.

JUNG, WERNER: The early aesthetic theories of Bloch and Lukács. In: New German Critique. 45. 1988. S.41-54.

JUNG, WERNER: Georg Lukács. Stuttgart 1989.

KÄSLER, DIRK: Max Weber und Georg Lukács. Episoden zum Verhältnis von 'bürgerlicher' und 'marxistischer' Soziologie. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.74-85.

KARÁDI, EVA; VEZÉR, ERZSÉBET (HG.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt/M. 1985.

KARÁDI, EVA: Max Weber und Georg Lukács. Verantwortungsethik statt Gesinnungsethik. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.86-96.

KARÁDI, EVA: Bloch und Lukács im Weber-Kreis. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.30-47.

KARKAMA, PERTTI: Realismus und künstlerische Tätigkeit. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.264-68.

KELEMEN, JÁNOS: Philosophy and Science and its Critique in Lukács' „History and Class Consciousness". In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.43-58.

KELEMEN, JÁNOS: The Problem of Science in Lukács's Aesthetics. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.149-164.

KELEMEN, JÁNOS: Philosophy of Science and Its Critique in Georg Lukács's History and Class Consciousness. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.41-51.

KHEVESHI, M.: Lukác in the Interpretation of Contemporary Western Philosophy. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.143-50.

KIRALYFALVI, BELA: Georg Lukács or Bertolt Brecht?
In: British Journal of Aesthetics. 25. Oxford 1985. H.4. S.340-348.

KIRALYFALVI, BELA: Classical heritage: the Brecht-Lukács disagreement. In: Gestus. A quaterly journal of Brechtian Studies. 3. 1987. S.25-32.

KISS, ENDRE: Lukács, Wien, Belle Epoque ... Über die Bedeutung Wiens in der Entwicklung des jungen Georg Lukács. In: Neophilologus. 70. Dordrecht 1986. H.4. S.563-575.

KISS, ENDRE: Über Wiens Bedeutung für die essayistische Periode des jungen Georg Lukács. In: Zeman, Herbert (Hg.): Die österreichische Literatur. Ihr Profil von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Graz 1989. S.371-83.

KLATT, GUDRUN: Zwischen Dekadenz und „Sieg des Realismus". Zu Georg Lukács' literaturpolitischem Konzept zwischen 1933/34 und 1938. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.233-43.

KLEIN, ALFRED: 'Poesie der revolutionären Klarheit': Über den Beitrag von Georg Lukács zur Programmbildung im Bund proletarisch-revolutionärer Schritsteller Deutschlands. In: Weimarer-Beiträge. 34. 1988. H.10. S.1675-94

KLEINSCHMIDT, SEBASTIAN: Georg Lukács und die Wertabstufungen in der Kunst. In: Sinn und Form. 37. 1985. H.3. S.638-54. Auch in: In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.244-63.

KLINE, GEORGE: Class Consciousness and the World-Historical Future: Some Critical Comments on Lukács's „Will to the Future". In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.15-26. Auch in: Ranki, Gyorgy; Pok, Attila (Hg.): Hungary and European Civilization. Budapest 1989. S.449-65.

Kline, George: Lukács's Use and Abuse of Hegel and Marx. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.1-26.

KLINE, GEORGE L.: Class Consciousness and the World-Historical Future: Some Critical Comments on Lukács' „Will to the Future". In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.15-26.

KOFLER, LEO: György Lukács nella mediazione della nuova forma della lotta di classe. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.257-63.

KOZYR-KOWALSKY, STANISLAW: Lukács – A great Thinker or a hard-head Dogmatist? In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.51-6.

KRUSE, JENS: Lukács' „Theorie des Romans" und Kafkas „In der Strafkolonie": Eine Konstellation im Jahre 1914. In: German Studies Review. 10. Tempe/Ariz. 1987 H.2. S.237-53.

LACHAUD, JEAN-MARC: Bloch, Lukács: Regards sur l'expressionnisme. In: Bloch-Almanach. 8. 1988. S. 87-114

LARRAIN, J.: Lukács' Concept of Ideology. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.52-69.

LARSEN, NEIL: A Note on Lukács' The Historical Novel and the Latin American Tradition. In: Balderston, Daniel (Hg.): The Historical Novel in Latin America. Gaithersburg 1986. S.121-128.

LEHMANN, GÜNTHER-K.: Stramin und totale Form: Der Kunstphilosoph Georg Lukács und sein Verhältnis zu Ernst Blochs Ästhetik der Hoffnung. In: Weimarer-Beiträge. 31. 1985. H.4. S.533-557.

LEHRKE, WILFRIED; DIETZSCH, STEFFEN: Georg Lukács and Present Day Bourgeois Ideology. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.151-7.

LEITHÄUSER, THOMAS: Der soziale Raum als Modus der Verdinglichung und als utopischer Entwurf. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.286-97.

LENDVAI, FERENC L.: Weininger und Lukács. In: Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. 19. Budapest 1985. S.117-22.

LENDVAI, FERENC: Zur Problematik von „Geschichte und Klassenbewußtsein". In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.145-55.

LEVIN, TOM: From dialectical to normative specifity: reading Lukács on film. In: New German Critique. 40. 1987. S.35-61.

LEVINE, NORMAN: Marx enthegeln. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.137-149.

LICHTMANN, TAMÁS: „Der Prozeß" gegen Franz Kafka. Georg Lukács' Auseinandersetzung mit der Avantgarde [Kafka, Musil, Thomas Mann, Döblin]. In: Stein, Gerd-Dieter: Kafka-Nachlese. Stuttgart 1988. S.227-47.

LIEBERSOHN, HARRY: Lukács and the Concept of Work in German Sociology. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.63-71.

LILIENFELD, ROBERT: Music and Society in the Twentieth Century: Georg Lukács, Ernst Bloch, and Theodor W. Adorno. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.97-118.

LIVINGSTONE, RODNEY: Georg Lukács and Socialist Realism. In:Scriven, Michael;Tate, Dennis (Hg.): European Socialist Realism. Oxford, 1988. S.13-30.

LÖWY, MICHAEL: Der junge Lukács und Dostojewski. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.23-37.

LÖWY, MICHAEL: Lukács et „Leon Naphta": l'enigme du „Zauberberg". In: Etudes germaniqus. 41. Paris 1986. S.318-26.

LÖWY, MICHAEL: Naphta or Settembrini? Lukács and romantic anticapitalism. In: New German Critique. 42. 1987. S.17-31. Auch in: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.189-203.

LÖWY, MICHAEL: Die revolutionäre Romantik von Bloch und Lukács. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.17-29.

LÖWY, MICHAEL; MÜNSTER, ARNO; TERTULIAN, NICOLAS (HG.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987.

LÖWY, MICHAEL: Rédemption et utopie. Le judaisme libertaire en europa centrale. Une étude d'affinité élective. Paris 1988.

LÖWY, MICHAEL: Lukács ed il romanticismo anticapitalistico. In. Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.135-50.

LORENC, WLODZIMIERZ: Lukács and the Problem of Philosophical Self-Knowledge of Marxism. In. Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.115-30.

LUKÁCS, JOZSÉF: Die Probleme von Religion und Irrationalität im Schaffen von Georg Lukács. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.26-46.

LUKÁCS, JOSZÉF: Georg Lukács über Probleme der Kulturentwicklung. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.28-40.

MADL, ANTAL: Thomas Mann und Georg Lukács. In: Thomas-Mann-Jhrb. 1. Frankfurt/M. 1988, S.117-32.

MAIER, JOSEPH B.: Georg Lukács and the Frankfurt School. In: Studies in Soviet Thought. 31. Dordrecht, Fribourg 1986. S.53-57.

MAIER, JOSEPH B.: Georg Lukács and the Frankfurt School: A Case of Secular Messianism. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.53-61.

MARCUS, JUDITH: The Artist and his Philosopher. Reflections on the Relationship between Thomas Mann and Georg Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.45-59.

MARCUS, JUDITH: Georg Lukács and Thomas Mann: A Study in the Sociology of Literature. Amherst 1987.

MARCUS. JUDITH: Georg Lukács and Thomas Mann: Reflections on a Relationship. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.119-133.

MARCUS, JUDITH; TARR, ZOLTAN (HG.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989

MARKOVIC, MIHAILO: Critical Thought of György Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.197-213.Auch als: The Critical Thought of Georg Lukács, in: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.14-29.

MÁRKUS, GYÖRGY: Entfremdung und Verdinglichung. In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.71-104.

MASINI, FERRUCCIO: Beitrag zu einer Philosophie des Essays. In: Cantarutti, Giulia; Schumacher, Hans (Hg.): Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik. Frankfurt 1986. S.250-55.

MATEI, DUMITRU: Die Ästhetik von Georg Lukács und die Probleme des kritischen Bewußtseins. In: Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique. 29. Bukarest 1985. S.144-49.

MCBRIDE, WILLIAM L.: Reification Re-examined. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.108-25.

MENGES, KARL: Georg Lukács: Die Exilliteratur und das Problem der Modernität. In: Stephan, Alexander; Wagener, Hans (Hg.): Schreiben im Exil: Zur Ästhetik der deutschen Exilliteratur 1933-1945. Bonn 1985. S.40-53.

Mesterhazi, Miklos: The Young Lukács as Book Reviewer. In: The New Hungarian Quarterly. 26. Budapest 1985. H.100 S.94-105.

MEUNIER, JEAN GUY: Form, Structure and Concept in the Young Lukács. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.165-80.

MEZEI, GYÖRGY: Zum Spätwerk von Georg Lukács. In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.31-41.

MIDDELL, EIKE: Totalität und Dekadenz: Zur Auseinandersetzung von Georg Lukács mit Friedrich Nietzsche. In: Weimarer-Beiträge. 31. 1985. H.4. S.558-572

MIDGLEY, DAVID: Communism and the Avant-Garde: The Case of Georg Lukács. In: Timms, Edward u.a. (Hg.):Visions and Blueprints: Avant-Garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-Century Europe. Manchester 1988. S.52-65.

MOYA-JIMENEZ, VIRGILIO: Amalia vista desde una perspectiva Lukácsiana. In: Letras de Deusto. 16. Bilbao 1986. H.36. S.171-180.

MÜNSTER, ARNO: Positive Utopie versus negative Dialektik. Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien, Negativität im Denken von Adorno, Lukács und Ernst Bloch. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.71-85.

MÜLLER, LOTHAR: Die Philosophen gehen ins Kino. Bloch, Lukács und die Frühgeschichte des Films. In: Der Deutschunterricht. 37. Stuttgart 1985. H.4. S.101-107.

MURRAY, JANICE: Georg Lukács: Das Moskauer Exil 1933-1944: Zum Verhältnis der literaturtheoretischen Schriften zur offiziellen Kulturpolitik der UdSSR. In: New German Review. 1. Los Angeles 1985, S.1-13.

MUSILLAMI, R. (HG.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989.

NEWELL, W.R.: Philosophy and the Perils of Commitment: A Comparison of Lukács and Heidegger. In: History of European Ideas. 9. Oxford 1988. S.305-20.

NOVÁK, ZOLTÁN: Das Leo Naphta Rätsel, II (Warum ist Georg von Lukács zum kommunistischen Kommissar Georg Lukács geworden?). In: Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. 19. Budapest 1985. S.57-102.

NYÍRI, J.C.: Lukács und Dostojewski. In: Nyíri, J.C.: Am Rande Europas. Studien zur österrichisch-ungarischen Philosophiegeschichte. Budapest 1988. S.156-76.

NYIRI, KRISTÓF: Zur Kulturkritik des frühen Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.41-49.

OLDRINI, G.: La forma culturale della militanza di Lukács. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.117-34.

O'NEILL, JOHN: Marx's Humanist Theory of Alienation. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.59-76.

OJZERMAN, TEODOR I.: Georg Lukács als Kritiker der bürgerlichen Philosophie in der Epoche des Imperialismus. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.47-59.

OJZERMAN, TEODOR I.: Lukács as an Investigor of Hegel's Philosophy. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.57-73.

OJZERMAN, TEODOR I.: Lukács' Hegel Interpretation. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.197-220.

OPITZ, MICHAEL: Humanismus im Werk Georg Lukács' als integrative Formel im Kampf gegen Faschismus und Barbarei. In: Der Ginkgobaum. Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa. 8. Bonn, Helsinki 1988. S.9-14.

PAETZOLD, HEINZ: Die Ästhetik des späten Georg Lukács. Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986.

PAETZOLD, HEINZ: Symbolik als Konstitution von Gattungsbewußtsein und als utopische Subversion: Zu Georg Lukács' und Ernst Blochs Theorie des Symbolischen. In: Etudes Germaniques. 41. Paris 1986. H.3. S.363-376.

PALMIER, JEAN-MICHEL: „Der Geist der Utopie" – noch einmal vorgenommen. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.60-68.

PASTERNACK, GERHARD: Georg Lukács: Späte Ästhetik und Literaturtheorie. Königstein/Ts. 1985.

PEITSCH, HELMUT: „The Wind from the East Is Cold – but Invigorating": Die Rezeption von Georg Lukács „Goethe und seine Zeit" in den Westzonen Deutschlands. In: Goethe-Jahrbuch. 103.Weimar 1986. S.200-206.

PERTRUCCIANI, S.: La dialettica mancata. Aporie di „Storia e coscienza di classe". In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale

„Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.77-103.
PIKE, DAVID: Lukács und Brecht.Tübingen 1986.
PIKE, DAVID: Georg Lukács und der Stalinismus. In: Exil. Sonderband 1. 1987. S.144-55.
PIKE, DAVID: Georg Lukács on Stalinism and Democracy – Before and after Prague 1968. In: Eastern European Politics and Societies. 2. Berkeley 1988. H.2. S.241-79.
PIKE, DAVID: The Owl of Minerva: Reappraisals of Georg Lukács, East and West. In: German-Studies-Review. 11. Tempe 1988. H.2. S.193-225.
PIZER, JOHN: Aesthetic Consciousness and Aesthetic On-Differentiation: Gadamer, Schiller and Lukács. In: Philosophy Today. 33. Chikago 1989. H.1. S.63-72.
PREVE, CONSTANZO: Hoffnung auf neue Allianzen? In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.123-36.
PREVE, CONSTANZO: Notes on the „ontological path" of Ernst Bloch and Georg Lukács: philosophical sublimation of a historic defeat or the „reasonable" refounding of modern revolutionary thought? In: New German Critique. 45. 1988. S.3-8.
PUHOVSKI, ZARKO: Zur Resystematisierung der Tradition. Lukács und Hartmanns Ontologie. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.175-85.
QUESADA-SOTO, ALVARO: Apuntes sobre la alienacion y la novela: Balzac y Dostoyevski. In.: Revista de Filosofia de la Univ. De Costa Rica.24.1986. H.60. S.235-250.
QUITZSCH, HEINZ: Romantheorie am Beginn des 20.Jahrhunderts – Das Beispiel Georg Lukács. In: AUGIAS. 4. Aarhus 1985. H.19. S.5-14.
RAMANUJAM, P. RENGA: Lukács and Brecht: The Misrepresented Marxists. In: Central-Institute-of-English-and-Foreign-Languages-Bulletin. 1. Hyderabad (Indien), 1989. H.1. S.46-57.
RASMUSSEN, ANN-MARIE: Fredrik Böök and Georg Lukács: Two Twentieth Century Claimants to the Goethe Legacy. In: Orbis Litterarum: International Review of Literary-Studies. 43. Kopenhagen1988. H.2. S.167-83.
RAULET, GERARD: Oeuvre, totalité, histoire. In: Etudes Germaniques. 41. Paris 1986. H.3. S.267-277.

REINHARD, WALTER: Entfernung zum Gegenstand. Versuch einer Rekonstruktion des Arbeitsbegriffs von Georg Lukács. Diss. Bremen 1985.
REINICKE, HELMUT: Metaphysische Abenteuer. Kleine Eloge auf die dialektische Weisheit. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.215-28.
ROBERTS, DAVID: Lukács and Kafka: 1914 and 1957. In: Veit, Walter (Hg.): Antipodische Aufklärungen. Festschrift für Leslie Bodi. Frankfurt, Bern, New York 1987. S.403-408.
ROCHLITZ, RAINER: Roman et philosophie de l'histoire chez Lukács et Bloch. In: Etudes Germaniques. 41. Paris 1986. H.3. S.278-287.
ROCKMORE, TOM: Lukács et la lecturé marxiste de Hegel. In: : Laval Théologique et Philosophique. 43. Quebec 1986. H.2. S.81-90.
ROCKMORE, TOM: Recent Philosophical Perspectives on Lukács in the West. In: Studies in Soviet Thought. 31. Fribourg, Dordrecht 1986. H.1. S.39-46.
ROCKMORE, TOM: Lukács' Marxist Hegel. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.27-42.
ROCKMORE, TOM: Lukács on Modern Philosophy. In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.221-41.
ROCKMORE, TOM (HG.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988.
ROCKMORE, TOM: Lukács and Marxist History of Philosophy. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.27-40.
ROCKMORE, TOM: Lukács and Marxist History of Philosophy. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.27-40. Auch in: Ranki, György; Pok, Attila (Hg.): Hungary and European Civilization. Budapest 1989. S.429-47.
ROTHFIELD, LAWRENCE: Time and Time Again: De Man's Lukács. In: Critical-Texts. 4. New York 1987. H.3. S.13-18.
SAILER, JOACHIM: Georg Lukács und die Frage nach der Spezifik des Ästhetischen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 33. 1985. H.4. S.306-13.
SAILER, JOACHIM: Bemerkungen zum Kunstideal Georg Lukács'. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. 31. H.5. 1987. S.101-10.
SANDERS, IVAN: Lukács and Hungarian Literature. In: Ranki, György; Pok, Attila (Hg.): Hungary and European Civilization. Budapest 1989. S.399-410.

SARKANY, STÉPHANE: Exil et Censure (A propos de la publication d'un manuscrit inédit de Georges Lukács). In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.105-11.

SARKANY, STÉPHANE: Description et litteraturé: L'Ontologie de Lukács. In: Bessiere, Jean (Hg.): L'Ordre du descriptif. Paris 1988. S.23-32.

SCARPONI, A.: Il communismo come superamento dell'estraniazione (un motivo centrale nell'ontologia di Lukács) In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.315-23.

SCHLENSTEDT, DIETER: Veto gegen die Trollwelt – Georg Lukács zur Kunstfeindlichkeit des Kapitalismus. In: Weimarer Beiträge. 1986. H.2. S.275-86. Auch in: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.219-232.

SCHEIT, GERHARD: Der Totenkopf als Messias? Ursprung und Modernität der Allegorie bei Walter Benjamin und Georg Lukács.In: Weimarer Beiträge. 35. 1989. H.12. S.1961-1979.

SCHILLER, HANS-ERNST: Zur Kontroverse um den Totalitätsbegriff zwischen Ernst Bloch und Lukács. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.23-43.

SCHMIDT, BURGHART: Traditionsbruch in der Moderne der Kunst. Bloch – Lukács. Eine Thesen-Skizze aus Kürze. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band 2 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.247-58.

SCHMIDT, BURGHART: Bloch und Lukács: Tendenz und Augenblick in der Geschichte. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.345-47.

SCHMIDT, B.: La rottura con la tradizione nella modernita dell'arte: Bloch – Lukács. Un breve schizzo a tesi. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.115-116.

SCHNÄDELBACH, HERBERT: Georg Lukács und die Lebensphilosophie. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.200-7.

SCHOBERT, KURT: Anreger einer phänomenologischen Literatursoziologie? Georg Lukács und Paul Ernst im Dialog. In: Neue Deutsche Hefte. 35. Berlin 1988. H.3. S.464-81.

SCHÖNEBURG, KARL-HEINZ: Koalition der Vernunft gegen Zerstörung der Vernunft in der Staatsphilosophie. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.96-108.

SCHREITER, JÖRG: Lukács' Kritik des Neopositivismus als „höchster Stufe der Durchführung des Bellarminischen Programms". In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.138-44.

SCHUBERT, BERNHARD: Das Ende der bürgerlichen Vernunft? Zu Thomas Manns Doktor Faustus. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie. 105. Berlin 1986. H.4. S.568-592.

SCHUBERT, BERNHARD: Der Künstler als Handwerker. Zur Literaturgeschichte einer romantischen Utopie. Königstein 1986.

SCHÜTTE, ANDREA: Die Budapester Thalia-Gesellschaft 1904-1909. Wien 1985

SCHULZE, HANS: Zur Aktualität der Schrift von Georg Lukács „Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?". In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.130-37.

SIEMEK, MAREK J.: Lukács: Marxismus als Philosophie. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.83-101.

SIEMEK, MAREK J.: Lukács – Marxism as Philosophy. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.89-101.

SNEDEKER, GEORGE: The politics of epistemology. Georg Lukács and the critique of irrationalism. In Science and Society. 49. New York 1984/85. H.4. S.473-50.

SÖTÉR, ISTVÁN: György Lukács et l'histoire littéraire. In Acta Litteraria Academia Scientiarum Hungaricae. 31. H.3/4. Budapest 1989. S.341-48.

STASZAK, HEINZ-JÜRGEN: Beobachtungen an der Wirkungsweise des Lukácsschen Literaturkonzepts. In: Weimarer Beiträge. 31. 1985. H.4. S.573-579.

STASZAK, HEINZ-JÜRGEN: Das Literaturkonzept von Georg Lukács als Moment neuer Literaturverhältnisse In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität-Rostock. Gesellschaftswissenschaftlicher Bereich. 34. Leipzig 1985. H.8. S.11-16.

STEIGERWALD, ROBERT: Einige Anmerkungen zu Georg Lukács. In: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Das Werk und Wirken von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung. Internationales Symposium 12.März 1985. Wuppertal 1985 (= Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung. 4.). S.1-12.

STEIGERWALD, ROBERT: Aspekte der bundesdeutschen Lukács-Rezeption. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.145-57.

STERN, LAURENT: Lukács at 103. In: Partisan-Review. 55. Boston 1988. H.2. S.322-31.

STERN, LAURENT: Georg Lukács on Narrating and Describing. In: Ranki, György; Pok, Attila (Hg.): Hungary and European Civilization. Budapest 1989. S.411-27. Auch in: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.75-87.

STRÜTZEL, DIETER: Georg Lukács und Peter Weiss: Ideologie und Erfahrung bei der Entstehung proletarischer Kultur – Thesen. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe. 36. Jena 1987. H.3. S.383-88.

SZÁZS, BÉLA: Freiwillige für den Galgen. Die Geschichte eines Schauprozesses. Nördlingen 1986.

SZIKLAI, LÁSZLÓ: auf der Suche nach dem Menschen. Georg Lukács, 1885-1971. In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.7-17.

SZIKLAI, LÁSZLÓ: Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945. Köln 1986.

SZIKLAI, LÁSZLÓ: Georg Lukács – Kritiker der unreinen Vernunft. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.82-95. Auch in: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.188-99.

SZIKLAI, LÁSZLÓ: Lukács in the Soviet-Union: Contradictions of Progress. In: Dialectics and Humanism. 14. Warschau 1987. H.3. S.29-50.

TALENTI, G.: Lukács combattente dell'ideologia. In: Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.375-79.

TAR, ZOLTÁN: Lukács and Weber. Utopia versus Realpolitik. In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.69-82.

TAR, ZOLTÁN; MARCUS, JUDITH: Recent Lukács scholarship in Eastern Europe. A trend report from Hungary. In: Studies in Soviet Thought. 31. Fribourg, Dordrecht 1986. S. 27-37.

TARR, ZOLTÁN: A Note on Weber and Lukács. In: International Journal of Politics, Culture and Society. 3. New York 1989. H.1.S.131-39.

TARR, ZOLTÁN: Lukács, Marcuse et leur Posterité. In: Archives de Philosophie. 52. Paris 1989. H.3. S.357-67.

TERTULIAN, NICOLAS: La Destruction de la Raison – trente ans apres. In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.113-140.

TERTULIAN, NICOLAS: Lukács/ Adorno. La réconciliation impossible. In: Revue d'Esthétique.8. Paris 1985. S.69-83.

TERTULIAN, NICOLAS: Die Ontologie Georg Lukács'. In: Dannemann, Rüdiger: Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.159-180. Auch in: Merkur. 39. 1985. S.309-21.

TERTULIAN, NICOLAS; U.A.: Diskussion zu Lukács' „Ontologie". In: Dannemann, Rüdiger (Hg.): Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt/M. 1986. S.181-94.

TERTULIAN, NICOLAS: L'Esthetique de Lukács: ses critiques, ses adversaires. In: Etudes Germaniques. 41. Paris 1986. H.3. S.301-17.

TERTULIAN, NICOLAS: Lukács en question. In: Esprit. 3. Paris 1986. S.123-125.

TERTULIAN, NICOLAS: „Die Zerstörung der Vernunft" – Ein Rückblick nach 30 Jahren. In: Löwy, Michael; Münster, Arno; Tertulian, Nicolas (Hg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100.Geburtstag. Frankfurt/M. 1987. S.93-111.

TERTULIAN, NICOLAS: Lukács' „Ontology". In: Rockmore, Tom (Hg.): Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht 1988. S.243-73.

TERTULIAN, NICOLAS: Bloch – Lukács: La storia di un'amicizia conflittuale. In. Musillami, R. (Hg.): Filosofia e prassi. Convegno internazionale „Verso una filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch". Mailand 1989. S.67-76.

THAL, ORTWIN: Realismus und Fiktion. Literatur- und filmtheoretische Beiträge zu Adorno, Lukács und Bazin. Dortmund 1985.

TIETZ, UDO: Ästhetik und Geschichte. Eine philosophisch-ästhetische Analyse des Frühwerks von Georg Lukács. In Weimarer Beiträge.35.H.4. 1989. S.560-80.

TÖKEI, FERENC: Lukács and Hungarian Culture. In: Marcus, Judith; Tarr, Zoltan (Hg.): Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics. New Brunswick 1989. S.153-67.

TOIVIAINEN, SEPPO: Georg Lukács und das Problem der Bürgerlichkeit. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.158-64.

TOMBERG, FRIEDRICH: Die Kritik der spätbürgerlichen Philosophie unter dem Blickwinkel der Brecht-Lukács- Debatte. In: Weimarer Beiträge. 1986. H.2. S.287-95. Auch in: In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.269-78.

TÓTH, TAMÁS: György Lukács, un Penseur Hongrois en Quete D'Universalite. In: Doxa. Budapest 1985. H.4. S.73-104.

TÓTH, TAMÁS: Georg Lukács – Ein Ungar auf der Suche nach Gattungsmäßigkeit. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.50-71.

TRAUTMANN, GÜNTER: Der Primat des Kulturellen und die Absenz des Politischen. Brüche in der frühen Politiktheorie von Georg Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.124-44.

UHLIG, DIETER; LEIMBACH, MANFRED; WIELAND, MICHAEL: Georg Lukács und das Problem der Totalität. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. 34. 1985. S.61-64.

VARGA, CSABA: The Place of Law in Lukács' World Concept. Budapest 1985.

VELJAK, LINO: „Geschichte und Klassenbewußtsein". Geschichtliches Denken oder totalitaristische Ideologie? In: Flego, Gvozden; Schmied-Korwarzik, Wolfdietrich (Hg.): Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band 1 des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum 1986. S.103-112.

VERDING, KARL JOSEF: Fiction und Nonfiction – Probleme ihrer Motivation: Georg Lukács und Ernst Ottwalt. Frankfurt/M., Bern, New York 1986.

WEGNER, MICHAEL: Disput über den Roman: Georg Lukács und Michail Bachtin. In: Zeitschrift für Slawistik. 33. Berlin 1988. S.20-26.

WITTICH, DIETER: Georg Lukács und W.I. Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus". In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.165-74.

WOLF, ULRICH: Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie. Paderborn 1986.

WRONA, VERA: Vernunft contra Unvernunft. Zu Georg Lukács' Faschismuskritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 33. 1985. S.173-77.

ZEMAN, VLADIMIR: Lukács, the Conservative Revolutionary. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.181-188.

ZIMA PETER V.: Irrationalität und Totalität bei Broch, Lukács und Mannheim. In: Amann, Klaus (Hg.): Österreich und der Große Krieg 1914-1918. Die andere Seite der Geschichte. Wien 1989. S.222-26.

ZIMMERMANN, JÖRG: Essay, Kampfschrift, 'große Ästhetik' – Zu einigen Problemen der Darstellungsform bei Georg Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.233-52.

ZOLTAI, DÉNES: Lukács and the Recontres Internationales of Geneva. In: The New Hungarian Quarterly. 26. Budapest 1985. H.98. S.68-76.

ZOLTAI, DÉNES: Das homogene Medium in der Kunst. Zur Aktualität und Potentialität der ästhetischen Theorie beim späten Lukács. In: Bermbach, Udo; Trautmann, Günter (Hg.): Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie. Opladen 1987. S.222-32.

ZOLTAI, DÉNES: Von Genf bis Wroclaw. In: Buhr, Manfred; Lukács József (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987. S.200-7.

ZUIDERVAART, LAMBERT: Reconciliation under Duress? 'Realism in Our Time' Revisited. In: Joos, Ernest (Hg.): George Lukács and His World: A Reassessment. New York 1987. S.117-48.

INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN
LUKÁCS-INSTITUT (LIS) E.V.
AN DER UNIVERSITÄT/GH PADERBORN

Das Institut wurde 1987 gegründet. Es hat satzungsgemäß Forschungen zum Werk von Georg Lukács zu unterstützen und generell sozialwissenschaftliche Forschung international und interdisziplinär zu fördern.
Das Institut gibt gemeinsam mit dem Lukács Archiv in Budapest die Werke von Georg Lukács heraus. Es veröffentlicht Arbeitspapiere, die - als Manuskript gedruckt, - Fragen aus sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen zur Diskussion stellen.

Adresse:
LIS Universität/GH Paderborn
Warburger Straße 100 N 2,147
D 33 098 PADERBORN
Telefon: 0 52 51 - 60 23 23/25
Telefax: 0 52 51 - 60 23 24

1987

1 Jánossy, Ferenc (Budapest)
Wie die Akkumulationslawine ins Rollen kam. Zur Entstehungsgeschichte des Kapitalismus

1988

2 Voelzkow, Helmut
Pluralismus oder Korporatismus?
Das Dilemma der politisch-normativen Verbändesoziologie

3 Hilbert, Josef / Sperling, Hans Joachim — vergriffen
Technikeinsatz in Klein- und Mittelbetrieben

4 Hilbert, Josef / Sperling, Hans-Joachim — vergriffen
Innovation und Partizipation in Klein- und Mittelbetrieben der Computerindustrie

5 Voelzkow, Helmut
Regionale Technikförderung - Rekonstruktion einer neuen Politik

Doleschal, Reinhard
Just-In-Time-Strategien in der Kfz-Industrie und betriebliche Interessenvertretung

6 Voelzkow, Helmut
Regionale Technikförderung zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung

7 Borowczak, Winfried
Technikorientierte Weiterbildung in Ostwestfalen-Lippe

8 Eichner, Volker / Bauerndick, Johannes / Hellmann, Brigitte
Wirtschaftsentwicklung, Arbeitsmarkt und regionale Technikförderung
im östlichen Ruhr gebiet

9 Borowczak, Winfried
Modernisierungsprobleme der Region Ostwestfalen-Lippe

10 Voelzkow, Helmut — Protokoll
Innovationsorientierte Regionalpolitik in Ostwestfalen-Lippe
Kurzvorträge der Tagung im Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld 30.11.87

11 Voelzkow, Helmut
Technologiezentren in Nordrhein-Westfalen

12 Voelzkow, Helmut
Technologietransfer und Innovationsberatung durch Hochschulen

13 Borowczak, Winfried
Modernizacao sem desenvolvimento: O caso do Concelho de Vidigueira/Portugal

1989

1 Voelzkow, Helmut
Umweltpolitik und organisierende Wirtschaftsinteressen

2 Eichener, Volker / Bauerdick, Johannes / Hellmann, Brigitte
Wirtschaftsentwicklung, Arbeitsmarkt und regionale Technikförderung im östlichen Ruhrgebiet (überarbeitete und ergänze Fassung von Arbeitspapier 1988-8)

3 Doleschal, Reinhard / Klönne, Arno
Just-in-time-Konzepte und Betriebspolitik (erschienen in der grauen Reihe, Düsseldorf 89)

4 Doleschal, Reinhard
Die Automobil-Zulieferungsindustrie im Umbruch

5 Borowczak, Winfried
Entwicklungsprobleme Kap Verdes - zur Rolle von Funktionseliten und strategischen Gruppen für den Entwicklungsprozeß

1990

1 Borowczak, Winfried
Agrarreformpolitik und Agrarreformverhalten von Landarbeitern, Pächtern und Bauern in Portugal, Spanien und Italien

2 Meyns, Peter (Universität-GH Duisburg) — vergriffen
Kap Verdes Strategie des "extroversao". Die Suche nach geo- ökonomischen Vorteilen

3 Sieber,. Wolfgang
Die Entwicklung kleinbäuerlicher Agrarstrukturen in Portugal - Einkommens-zusammensetzung ländlicher Haushalte und mögliche Auswirkungen des EG-Beitritts

4 Lukács, Georg v.
Die Ästhetik der "Romance"

5 Lukács, Georg v.
Von der Armut am Geiste - Ein Gespräch und ein Brief

6 Bermbach, Udo (Universität Hamburg)
Über den Zusammenhang von Politik und Ästhetik bei Georg Lukács

1991

1 Benseler, Frank
Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus -
Zur "Ontologie des gesellschaftlichen Seins"

2 Heller, Agnes (New York)
Lukács der Lehrer

3 Lukács, Georg
Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns

4 Lukács, Georg
Die soziale Verantwortung des Philosophen

5 Jurk, Olaf (Berlin)
Lukács Paradigma der Defetischisierung durch Politik und Kunst

6 Sziklai, László (Budapest)
Thesen über die "Blum-Thesen"

1992

1 Borowczak, Winfried
The Perseption of Problems and Options for Action of Regional Actors with Regard to the Single European Market

2 Fehér, István M. (Budapest)
Lucien Goldmann über Lukács und Heidegger:
Überlegungen aus der heutigen Sicht der Forschung

3 Lendvai, Ferenc L. (Budapest)
Der junge und der alte Lukács

4 Greven, Michael Th. (Darmstadt)
Lukács über Sartre. Zum Verhältnis von Marxismus, Existentialismus und Ontologie

5 Zoltai, Denes (Budapest)
Notizen über eine "verlorene" Goethe-Monographie

6 Thóth, Tamás (Budapest)
Ein Europäer auf der Suche nach Vermittlung

1993

1 Würfel, Stefan Bodo (Bern)
Revision der Romantik - Anmerkungen zum Romantikbild von Georg Lukács

2 Bayer, József
Georg Lukács über Legitimationsprobleme einer nachrevolutionären Ordnung

3 Dannemann, Rüdiger (Ennepetal)
Ontologie der Verdinglichung
Versuch über die ursprüngliche Idee einer kritischen Ontologie

4 Jung, Werner (Essen)
Alltag, Ästhethik, Ontologie. Anmerkungen zunm späten Lukács

5 Söllner, Alfons (Chemnitz-Zwickau)
Georg Lukács' "Zerstörung der Vernunft" und die politischen Theorien der West-Emigration

1994

1 Maus, Heinz (Marburg +)
Über den politischen Einfluß von Philosophie

2 Machado, Carlos Eduardo Jordao
Die Formen und das Leben - Ästhetik und Ethik beim frühen Lukács

3 Benseler, Frank
Weltkonstitution als Geschichte durch Kunst

4 Herbig, Jost (München +)
Die Evolution des Menschlichen - Kritische Anmerkungen zur Soziologie

5 Klönne, Arno / Biermann, Werner / Borowczak, Winfried
Vom Staatssozialismus zum peripheren Kapitalismus?
Thesen über die Transformationspolitik in Rußland

6 Biermann, Werner
Wirtschaftliche Faktoren des Tranbsformationsprozesses in Rußland

7 Borowczak, Winfried
Zusammenbruch und Transformation in Rußland - eine kommentierte Bibliographie

8 Löwenich, Friedhelm (Köln)
Kulturindustrialisierung der Philosophie -
Lukács' Philosophiesoziologie der Zerstörung der Vernunft

1995

1996

1997

ARBEITSPAPIERE DES INSTITUTS FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

1998

1 Bublitz, Hannelore
Männlichkleitsikone uind Individualisierungsstrategien in der Jugendkultur

2 Burisch, Wolfram
Exilverkennung und Asylverwehrung

3 Benseler, Frank
Kultur und Gesellschaftsbegründung durch Kunst

4 Bublitz, Hannelore
Diskursanalyse als Gesellschaftstheorie

5 Bührmann, Andrea D.
Die deutschsprachige Sittlichkeitsdebatte im Kontext der Normalisierungsgesellschaft

6 Oittinen, Vesa
Dialektik der Moderne in Hegels Geschichtsphilosophie

LUKÁCS-INSTITUT (LIS) E.V. PADERBORN

1999

1 László Illés
Heinrich Heine und Georg Lukács

2 Shmuel Almog
Der nichtjüdische Jude - Die Geschichte einer radikalen Typologie

3 Daniel Bell
Durch die Sünde zur Erlösung: Georg Lukács

4 Vesa Oittinen
Lukács, Faust und die "Dialektik des Eigennutzes"

5 Ferenc Jánossy
Extensiv - Intensiv (Aus dem Nachlaß)

6 Sabine Mehlmann
Das doppelte Geschlecht. Die konstitutionelle Bisexualität und die Codierung der Geschlechtergrenzen (1903 - 1905)

7. Károly Kókay
Georg Lukács und die Moderne in Mitteleuropa

8. Bettina Blanck
Vorüberlegungen zur Erforschung von Entscheidungsmentalitäten als eine Grundlage entscheidungs- und vielfaltsorientierten Lehrens und Lernens

9. Raphaelle Leclerc
Lukács - Die Wahrheit: Vom Subjekt zum Objekt

10 Bettina Blanck
Entscheidungswissen und Vielfältigkeitskompetenz

11 Mihály Vajda
Ist Kulturkritik sinnvoll

12 Nicolas Tertulian
Metamorphose der marxistischen Philosophie

13 Ágnes Heller
Das Verhältnis von Kultur und Ethik beim jungen Lukács

LUKÁCS-INSTITUT (LIS) E.V. PADERBORN

Namensregister